ISBN of reproduction: 978-1-77096-124-1

you;

The gentle man who owned the present vol of Ishārāt pointed out to me a building not far from the Avicenna's grave saying, "a house was standing here which belonged to the Avicenna where he dwelt, it was standing in the life time of my grandfather".

I remain

Dear Sir;

Ever

your grateful Servant.

M. Sa'eed;

well studied by many. I hope you will graciously accept it from me, as a token of my indebtedness to your teachings in your Principle & Practice of Medicine, which has been my companion & help since 1895.

Dr Nekigan also mentioned your desire to have the Avicenna's poetical works, What remains of him in this line are scattered here & there and I am trying to collect as much as possible. I came across a MS. of his Arabic lines on Hygein and treatment, which I believe, judging by the learned professor Browne's works, has not found it's way yet into Europe, it is being copied for

Cowley at the Bodleian writes "The Avicenna Logic is fairly described in the fly-leaf by the donor. There are several MSS of it in existence, but we have none in the Bodleian". Oct. 3rd 1913

Hamadan
Persia,
July. 17. 1913

To
Sir William Osler.

Dear Sir.

Dr Neligan wrote me that you liked the Kanoun of the Avicenna which I procured for you while I was in Teheran Since my return to my old haunts I have been searching to find some thing worthy of you I obtained at the house of an old physician & philosopher whose family had had great reputations as men of learning, an old MS. which is remarkablly well preserved and the notes in it proves that it has been

والاستخلاف بالنص اصوب (للشيخ)

شرف قلم و خجالت او

گفتند در کلامم هیچ اثر

تو سخن را نگردد حالش حیثیت

بر که رازنده ای سخن شکر

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

3

... في الاستعانة ... الاسلام من ... في ... الكتاب من ... [illegible]
... المعترف بوجود الدائرة انهم سولون هذه الدائرة ... [illegible]
... لا يتجزى على ... الجزء الذي ... بل بحسب الحس ... [illegible]
... انا لناه عنه ... على الجزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط فان لم ... [illegible]
نقصان فان كانت الزيادة او النقصان بمقدار جزء امكن ... به او حذفه عنه ... الدائرة وان كان
... فان كان هناك فرجة ... الفرجة اما ان يتسع لتمام جزء او لا يتسع فان لم يتسع ... الجزء الاول
... اصغر من الجزء وذلك يوجب التجزية وان اتسعت لتمام الجزء امكن ... فان لم ... بعد وصل
... في المحيط جزء ... بينهما انفراج ويكون الخط الخارج عن الجزء ... مكن ... عليه
... وذلك في ... والعبه ... الدائرة واذا ثبت الدائرة بطل الجزء الذي لا يتجزى على ما ...
... موضع ان شاء الله تعالى ... على ما ذكر في الفصل الثالث من الباب الاول من ... الاول ...
... وهذا الفصل ... على نفي الجزء قال في البرهان الحادي عشر ان ... وجه ... الدائرة
... الذي لا يتجزى ... المعلم ... اما بيان حقيقة المعلم ... الكتب ... [illegible]
... ان الخط المركب من اجزاء لا يتجزى اما ان يمكن جعلها دائرة او لا ... فان لم يمكن ... [illegible]
... لان الجسم ذا العرض ليس الا خطوطا منضما بعضها الى بعض ... على كل واحد منها ذلك وجب ... جعل ...
انه ... مثل ... دائرة لانه لا يخلو اما ان يتلاقى ظواهر الاجزاء كما تتلاقى بواطنها او لا ... فان ... الاول
... تجزات الاجزاء وان تلاقت ظواهرها كما تلاقت بواطنها لزم ان يكون باطن الدائرة كظاهرها في المساحة ...
... باطن الدائرة المحيطة مساويا ... الدائرة المحاط بها ... المحيط المساوي لباطنها ... [illegible]
... الى ... الفلك الاعظم فلا يكون فيها فرجة اصلا ... [illegible]
... هذا خلف ... الاجزاء ... ظواهرها ... ويلزم التجزية ... اما ان ...
... فان لم يتسع ... وان يتسع وذلك محال لان بواطن تلك الاجزاء اذا كانت ... ذلك
... من تلك الاجزاء بعضها ... ذلك البعض بالجزء ... بعض الجزء ... الفرجة ... وان لم ... كان
... الفرجة اقل من تلك الاجزاء التي ... ظواهرها ... الاجزاء منقسمة ... ان امكان الد...
... الجزء الذي لا يتجزى ... ١٣ ... ١٢ ... كل ... عشرة ... الاجزاء ... الاضلاع ...
... على ... ١٤ احدنا خطا من جزئين ووضعنا على احد الجزئين جزءا اخر ... زاوية ...
... واحد ... وان كان ... المجموع ... السدد ...
... اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء ... بعض الخطوط الى بعض ... الخط الاول ...
... الاجزاء ... كانت ... والا ... ان انقسمت الجزء ... الاجزاء ...
... ومجموع ... هذا خلف وان لم ... الاقسام ١٦ ... الاصول ... خطا مركبا من اجزاء ...
... كل ... جزءا ... الطرف الاخر ... جزء ... مركب ...
... ١٨ ... [illegible]
... جزءا ثم تحرك الخط على انه دخل ... جديدا ... مكان ... [illegible]
... الجزء الذي ... الى ... ولا يخلو اما ان ... الجزء الذي ... [illegible]
... وهو ... كذلك هذا ... الملاقي ... الجديد ... [illegible]
... الزمان ... في نصف ... الزمان ... [illegible]
... الذي ... ايضا ... ويكون في نصف ... [illegible]
... الجديد ... ويمكن ... هذا البرهان على وجه ... الجزء ...
[illegible]
[illegible]

[illegible] له والدالي [illegible] ميل القلوب للتي [illegible]

[illegible] حرب من الاحرار [illegible] اساعيه [illegible]

[illegible] اذا [illegible] سلطان مرزوق [illegible]

[illegible] السلطان عز الله في الارض فمن استخف به [illegible]

[illegible] له السلطان ورضا حكم [illegible] ادخله الله ان [illegible]

[illegible] له قال اخلاق الملوك [illegible] ازطام 2 كان ابو القسم [illegible]

[illegible] نزلت من عرصة الدار ولم [illegible] ابو القسم عن الامير [illegible] وقال

[illegible] عبد الملك ان يحرس الحجاج [illegible] يدخل في [illegible]

[illegible] مجادثه الامير عبد الملك م

[illegible] وفاة الشيخ [illegible] رحمه الله [illegible] قال له رجل [illegible]

[illegible] المطربين فاتوا بهم فلما حضروا قال لهم [illegible] فما زالوا [illegible]

[illegible] صالكم [illegible] احد ابو الشوق [illegible]

[illegible]

[illegible]

لست جديد العهد [illegible]

حديث [illegible] حشاي [illegible]

وما [illegible]

[illegible] والعطار [illegible]

[illegible] بود [illegible]

بنشسته بود [illegible] ماخود

درخت [illegible]

[illegible]

[illegible]

که [illegible]

[illegible] کس [illegible] آید

[illegible] اصلاح [illegible]

[illegible]

سعادتی که [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

... وطبيعيات ... للعالم ... اعماله ...

... الصانع المدبر للعالم ... ترتيب ... اعضا ... الاكمال ... ارسطو ...

واما الطبيعي عن جواهر ... ارسطو طاليس ... الافلاطون ... متاملة ... الاخرة ...

... ويجعلوا عن جواهر ... النفس ... وافلاطون ... ارسطو طاليس ... الاقاويل ... احد ...

... افلاطون ... وافلاطون وينفع ... وجعله ... واقرب اجماعه ... فرسطس ...

... سقراط ... ومتى ... افلاطون ... سقراط ... ما انصف ... اسمه ثاوفرسطس ... وصنف ... الحس ...

عظيم ... سقراط ... فطرها ... فهذب كلام ... وحرف ... ما ارسطاطاليس ... علمه ... كتب ... على ... وكتاب ...

... ان ... تحجب ... الاخرى ... المدرود ... الشان ... السرياني الى العربي ... حنين بن اسحق ...

... عددها ... اليونانية الى اللغة ... المدرود ... نقله من السرياني ... ارسطو طاليس ... الارتماطيقي ...

والتدد ... من اليونانية ... واعذرابه ... لواردت ... ما بعد الطبيعة ... ما اختص ... ارسطو ...

وكل من نقل ... المفصول ... وكان ... الحدث ... هذا واما نيقو ... ولم ... لغصاس ...

مجملا علمه على العصر ... مدار التعليم ... الاابا البيثاغوري ...

وهو الذي تصدى ... الاثار العلوية ... تلك انصار اسم ... الاابا ...

ويعلم ... كتاب ابواب البيان ... المذهب ...

... فيثاغورس ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ومعلوم ان الاتصال للحركة اولا وبالذات وللزمان بها ثانيا وبالعرض واما ما يقال ان الانواع التي لها اجزاء متناهية كالايام والليالي والاسابيع
يوجد في العدد والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد في العدد والساعات والايام كالاسبوع والشهر في الزمان
والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون
فدائم عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركة بالنسبة اليه يحصل له ضرب من التقدم والتاخر فلا جرم
يتوهم وقوعه في الزمان وقد عرفت ان الزمان يتعلق في جوهره بالحركة المستديرة ويتعلق بها سائر الحركات
الاينية والوضعية وبواسطتها يتعلق الحركات في الكيف والكم لان فيها ايضا تقدما وتاخرا فاما الموجود الذي
لا يكون متحركا ولا في الحركة فهو لا يكون في الزمان بل ان اعتبر ثباته مع الزمان فتلك المعية هي الدهر وان اعتبر ثباته
مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وقد عرفت في هذا الموضع الاشكال وجهه تشكل العقل
بانهم زعموا ان اقسام المعية بحسب اقسام التقدم والتاخر ثم زعموا ان اقسام التقدم والتاخر
خمسة فيجب ان يكون اقسام المعية خمسة ثم انهم اثبتوا بعد ذلك نوعين اخرين من المعية اعني المعية بالدهر والمعية
بالسرمد وذلك يناقض ما قيل والله الموفق

قال الشارح افضل المحققين قدس الله روحه

ما يكون في شيء ما بالقوة ثم يخرج فيه الى الفعل فان كان خروجه الى الفعل التي تلك النتيجة لا جرم وجب ان يحصل له خروج بالكمال
لا جرم ان الكمال ينقسم الى اول وثان وذلك باعتبارين اول ان يكون الشيء الذي يخرج من القوة الى الفعل لا يمكن ان
يخرج بتمامه دفعة الى الفعل فيسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اول وتمامه الذي
بعده خروجه الى الفعل كمالا ثانيا وبهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وثانيهما
ان الشيء الذي يخرج الى الفعل يكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعا ما كان
ذلك الحصول يسمى كمالا اول وما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع يسمى كمالا ثانيا وبهذا الاعتبار
تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة والصور التي تحصل بها الكائنات وتجعلها انواعا
لا يزول عنها الا الى بدل كصور المعادن والنباتات والحيوانات لا كصور العناصر تسمى صورا كمالية وانها
بمعلمات الشيخ الرئيس غنيا بذاته البارئ ليسيطرهي بسبب عارض من خارج مثل ارادة من خارج او غرض او داع
بانه غني بذاته في ذاته فان صدور الاشياء عنه بسبب خارج عن ذاته نسبه الى جابر خارج عن ذاته يسمى النظام والخير
وما يصدر عنه يجب ان يكون مناسبا لذاته فيجب ان يكون كل شيء منتظما خيرا لانه غرض مناف لذاته والامر الذي
وما في الموجودات لا انه غرض مناف لذاته وهذا كما يقول في حرارة النار انه لا يجوز ان يصدر عنها
امر ان يتم عليه ضدها وليس هناك قهر ولا مانع عن ذاته فيعنى من نحو عقل لذاته مبدا
وعقل لذاته على هذا النحو وجوبها الى اسبابها الى الخط الاعلى

پس هر چه کی ... یا خبر داری که هر ... ولی با سم ... که ... از ...
[illegible]

[illegible] اخوهم لم لم يكونوا في العلوم كاذبا وبكونوا باطل ايبانى جعل التصورات المعبر عنها بالمعارف موصوفة بالمطابقة [illegible]

صرح المصنف في بالحصر للمحصل بان التصورات لا توصف بصدق ولا كذب ولا مطابقة وعدمها واما الموصوف بها

الاحكام ويمكن الجواب عن الاول بان المراد الثاني وقصد به المبالغة لعلو شان اما الموصوف بالخواص اذا ذكر انه وجلت عليهم

لما كانت ادلته في غاية المتانة فكانه قد صار عزه بالنسبة اليه على ما لا وحد له وعن الثاني ان التصور بحسب الاسم عار عن الحكم

موصفا بالامور المذكورة واما التصور بحسب الذات فلا يخلو عن الحكم موصوف بها وسيجي هذا البحث عن قريب واقول واما

[illegible] الاحر فيمكن الجواب عن الاول بان المساد من المالنهم باند اراد بالاصدق الاظهر صدقا عند العقل والاثبت تحققا

[illegible] الامر اما الاول فلظهور المعارف بالحدود الحقيقية المبالغة من الاثبات المقوية المستحيل زوالها اخر الدهر وثبتت العلوم

[illegible] بالبراهين القاطعة والادلة الساطعة التي اذا فازت النفس بها ظفرت بالعلوم الحكمية تتناسب متحليه بها سرمدا

[illegible] الابدي منهجه يكما لها الحاصل من تحققها دهر الداهرين

[illegible] لا لمسها نصب ولا لغوب في جوار رب العالمين

[illegible] الذي هو اصل من الحاصل برهان [illegible]

[illegible] للشيخ الرئيس قدس سره

اما الثاني فلا يخفى بعد التامل في الجواب الاول

ان كانت الاعضاء خالفت الذي امرت به في سالف الازمان

فسلوا الفؤاد عن الذي اودعتموا فيه من التوحيد والايمان

اليقيني الذي هو نتيجة البرهان هو الحاصل بالعلم التي

الحق الاسعد والتام للنفس وهي لك عند الفوز

البرهان افاضت ما نزمه بلا ضيق اذ المسد العاض

على العيش يطيب وبعد الشيعان يبقى العائض بماء الغياض

[illegible] اجل هذا وصفها بانها اصدق العلوم اذ اسوى بالعلوم الحكمية

[illegible] العلوم العامية واحصل بها يتبرالا انها لا يبقى بمحله فليكن

[illegible] للزوال ويحسن ليعلم ان كل علم يتعلق بانه عز جل وحده اسمه

[illegible] صفاته وبارسال الرسل وانزال الكتب والملائكة وبما امر

[illegible] ووعد واوعد وبجميع ما اخبر من امر المعاد

وما ذكر في الكتب ليوم التناد كل ذلك داخل في الحكمة

فالعلوم الحكمية مساوية لجميع ذلك فما سوى العلوم الحكمية

يبقى علينا ما عسى اذ حرمهم معلقة

بالامور الفانية التي

لا بقاء لها اهل الحق البررة

اذ لا يبقى بعد النزع

بشكر الاله نعمة موجبة لشكر فكيف الشكر على لشكره من بره

بسطت على الايام لما داينا العفو من كثر الذنوب

بر ان کرم کز بیخ عهد نرسید تو به زمین همان کنی کز تو سزد

[illegible] پا بست هر که با یار نساخت با کام دل نشست هر که با کار نساخت

[illegible] نور بدان کی رفت کز شب نرسید گل بوی از آن یافت که با خار نساخت

مردمان منکرند علی را که ز [illegible] خود

گرچه ایمان محض باشد آن چون [illegible]

همیشه کرد دانش کرد دانش که دانش [illegible]

جهان بستاند از وی هر بد و هر [illegible] بجز دانش [illegible]

[illegible] نها صرفا فلما انصرفت تحکم سکرها لنا ایت عابث

[illegible] الاساس [illegible] الاسا [illegible]

[illegible] مسطور بود که با شناختن معانی و دانستن کیفیت تصرف ملکه شدن این دو فضیلت بر جهان باشد [illegible]

[illegible] شناسد و از انواع تصرفات ممکن بود تا بر اکتساب انواع علوم قادر بود [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة
وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين
بتاييده ٥ وبعد فلما كان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها بيانا هو المعارف
الحقيقية والعلوم اليقينية لكونها اشرف ما ينتسب الى الخمسة والبنين من حليها واولاها بان يوقف الهمة
طول العمر على تتبعها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها
والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة
النظرية التي تستسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من العالمين بها تفضلوا على
من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها فضلوا احق من سلكها بالتلخيص والتجريد
وكان الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا
بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد
الاوابد مجتهدا في تحرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه
وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث
هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات
معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة بكلمات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه
بمعانيه واستقصر الآمال الواقفة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل
العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير
ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده الشيخ
طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودعه فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد عليه في اثناء المقال
وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه
جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما
قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين
اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل
العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ٥ ولقد سالني بعض
اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع رشيد الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء
والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر ما عن عندي
مع قلة البضاعة واورد ما ينقدح في ذهني مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور

ومقاصده وما يسنح ايضاحه مما هو مبنى على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين

او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظرى القاصر وفكرى الفاتر واشير

الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس فى مسائل الكتاب بقادح والغى ما يتوجه منه

عليها ما لا اعتراف من اعامى ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدى بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم

فى جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المعاصد الى قصدها مخافة الاطناب

المؤدى الى الاسهاب وسميته ان شاء الله او سمته بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتمه وارجوان يغفر لى

ربى خطيئاتى ويعذرنى من يعثر على هفواتى من الخطايا المقترف وبالقصور والعجز المعترف ومن الله التوفيق

واليه انها الطريق **صدر الكتاب** قوله الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن توفيقه واسأله

هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه اقول افاد الفاضل الشارح ان هذه المعانى يمكن ان تحمل على كل واحد

من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية من حدى النقصان والكمال اما

النظرية فلان جودة الترقى من العقل الهيولانى الذى من شانه ادراك المعقولات الاولى اعنى البديهيات

لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذى من شانه ادراك

المعقولات الثانية اعنى المكتسبة لا تتاتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون ضلالها وحصول

العقل المستفاد اعنى العقود اليقينية التى هى غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه فان جميع

ما سبقها من المقدمات وغيرها لا يفعل فى النفس الا اعدادا لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما

العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه

وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية النفس بالصور القدسية تكون بالهامه

واقول الطالب السالك يرى فى بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده ويسوق الله اياه

فى ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة فى التسبيب ثم انه اذا امعن فى السلوك علم انه لا يصل على

السلوك الا بهدايته تعالى الى الطريق السوى واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات

الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى فى كل حالة من الاحوال الثلاث ان الله تعالى

فى ذلك باسره ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير فى الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله

وفى الحالة الثانية مثل منه وفى الحالة الثالثة اقل منه وانما تختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا

قليلا ثم ان الشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى فى الاحوال الثلث

مما يراه سببا للنجاح من امانيه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغى له اذا دخل فى

زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما تيسر له من التوفيق للخوض فى الطلب والسلوك ويسأله

ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى ما يرى المطالبه قوله وان يصلى

على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد واله ❊ ايها الحريص على تحقق الحق اني مهدت اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها ❊ الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء لكلها مثاله زحل والمشتري للمتحيرة والفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل تظهر او بان لك فروعها **قوله**

ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله ❊ الابتداء بالمنطق واجب لكونه الة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية والشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم ندرك المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بماله المبادي واما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي بحسب ان الضمير فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا ينبني على الطبيعيات صار الالهي متقدما في كتابه هذا بالجهتين ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالاخر حسب ما يقتضيه السياقة التي اختارها

النهج الاول في غرض المنطق

فقوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون عند الانسان ❊ جمع فيه والذي بعده الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالفصل لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق الة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان **قوله** الة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره ❊ هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسومه التي تختلف الاعتبارات

فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته منتسبا الى غيره كفاعله او فاعله او غايته
او شئ آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة لشرب بها
الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره
من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بانه العلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما
تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والنازع فيه هل هو علم
ام لا ليس ممن يعتد به من المحصلين لانه لا نزاع في انه صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يفضي
الى تحصيل شئ مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق
المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة هو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون
علما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى الذي يتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم آخر
خارج منها لا الاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما حكم ظاهر ليس بشئ لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات
حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والفقه والهندسة للهيئة والاشكال
الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه
او الى منطق آخر يتسلسل به مدفوع بتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصول
بينة عليها واوليات تذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات برهن عليها وجميعها
غير محتاج الى المنطق وان احتيج في شئ منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى
الصنف الاول فلا دور ولا دور للاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله
القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها
المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارض
للمنطق بالقياس الى غيره واما فائدة العصمة مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما
قوله ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ شئ ليس بسبب له
او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك
لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت
اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى اخص
من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها
طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث
هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع
الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئه جميعا

الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فحصل الشيخ
من لفظة الفكر بالمعنى الثاني المعاني المذكورة **قوله** ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدئة
من المطالب الى المبادي والثانية المستعملة من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم
قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب
وهذه الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى مما يتنوع لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك
المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرّف الحركتين جميعا بالمعنيين الذي هي اشهر
والفاضل الشارح قد تحيّر في تفسير معنى الفكر اولا وفي تفصيل قوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند اجماع
المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم حمل الحكم الاول والثاني وتمامها
فكر احتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وتمامها حدسا لا احتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل
مع ضبط ما قررناه والما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم وادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا
والما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب اسباب لا صناعية انما تكون فوق واحدة
فما جرى الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين **قوله** متصورة او مصدق بها ما المتصور فهو الحاصل مجردا
عن الحكم والمصدق به هو الحاصل مقارنا له ويسميان جميع ما يحضر الذهن **قوله** تصديقا علميا او ظنيا او وضعا
وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجب
الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما يقارنه الحكم
بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم
اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم
ان يحكم بخلافه او لا يمكن فما لم يمكن فهو اليقين ويجتمع ثلثة اشيا الجزم والمطابقة والثبات وان امكن
فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليها
وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحينئذ
ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان لا يخلو عن احد الطرفين
فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه
طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصادر به
العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائل الخلقي وان كان مناقضا لما يعتقد ليثبت به
مطلوبه ومنها ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقد
كقول من يقول لا وجود للحركة خلافا لما يعتقد ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد
تسليميا باعتبار ووضعيا باعتبار اخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل واليه وقد يسمى التسليم
وضعا

عن الوضع فى مثل ما لا نزاع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم فى مثل ما يوضع فى بعض الاقيسة الخلفية

وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل ما يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار

يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح فى تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور

والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار

المذكور هى علمى وظنى ووضعى وتسليمى لا غير ومبدا البرهان علمى ومبادى الجدل والخطابة

والسفسطة هى الاقسام الباقية واما الشعر فلا تدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز

ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد فى قوله علميا او ظنيا او وضعيا لتباين

العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد فى قوله وضعيا

وتسليميا لتشاركهما فى بعض المواد وقول الفاضل الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم

لتقدم الخطابة على الجدل فى النفع قادح فى قسمته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا

اليقينى من مبادى الصناعات الثلث الا ان يحمل على الظن الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه

ولم يقسم التصور لان اقسام التصديق اليها انقسام طبيعى ليس بالقياس الى شئ ولذلك يتميز بها

الاقيسة المولفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل

ينقسم مثلا الى الذاتى والعرضى او الجنس والفصل وغيرهما انقساما عرضيا وبالقياس الى شئ فان

الذاتى لشئ قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التى لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل

الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما

لكان المتصور بالحد الحقيقى كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشا من غلطه هذا رايه الذى

ذهب اليه فى التصورات انها لا يمكن ان تكتسب قوله الى امور حاضرة فيه يعنى ان المطلوب لا يكون

معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادى

والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك ولم يعرف انما هى المطالب اذ لم يكن معلومة اصلا

اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التى لم يحضر يطلب

ومن الجهة التى حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب اخرا والتيسير فى ذلك اختلاف مراتب الادراك

بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله

والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قوله وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب ما يصرف

فيه وهيئة يريد بالانتقال الحركة من المبادى الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادى لكل مطلوب انما يكون

فوق واحد ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شئ واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشئ لان المعلول

الواحد له علة واحدة وانما يصير جعل الاشياء الكثيرة شيئا واحدا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما من المبادى

بتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد منه فى هذا الموضع الخصوص ان يكون لبعض اجزائه عند البعض
وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال لها واحد وهو
الهيئة وهى متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الافعال عن
ترتيب وهيئة للمبادى التى يتوصل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادى بالنسبة الى المطالب
ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع
لا على وجه صواب اه صواب الترتيب فى القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل
وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب فى
مقدمات القياس ان يكون الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغى وصواب الهيئة ان يكون الربط بينهما فى
الكيف والكم والجهة على ما ينبغى وصواب الترتيب فى القياس ان يكون اوضاع المقدمات منه على ما ينبغى
وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد فى البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة
وعدمها الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هى التصورات والتصورات
الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطاء ما لم يعتبر حكما واستعمال المواد التى لا تناسب المطلوب لا ينفك
عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس الاجزاء بعضها الى بعض واما بقياسها الى المطلوب فاما
المواد القريبة للاقيسة التى هى المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الترتيب والهيئة
لا اختيارها وحكمها فان الترتيب والهيئة بالنسبة الى المواد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه
الذى ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اه اما باعتبار الصور وحدها فالصواب
هو القياس والشبيه به هو الاستقراء لانه استدلال من جزئيات الى كليها كما ان القياس استدلال من كلى الى جزئيات
والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئى الواحد فى التمثيل لاثبات الحكم المشترك توهم
مشاركة سائر الجزئيات له فى ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعنى القريبة
فان المواد الاول لا توصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها
والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات ومن وجه اخر المشبهات بالاوليات والموهم
انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به
الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة فانها شبيه
الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة فى الصواب وجعل
الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان
المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن
الانسان الى امور مستحصلة اه هذا الى اخره اشارة رسم للمنطق بحسب غايته لا بالقياس الحد غرة بالعلم

جنسه والباقي من فصل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني
الاشتمال على بيان الاستدلالات الجيدة والردية لم يكن بينة قبله فلما بانت عرفه بها وقوله تعلم فيه
وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الاستدلالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية
التي هي كالقوانين وربما بها المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على
ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الاستدلالات ولم يقل علم ضروب الاستدلالات
لان المقصود بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الاستدلالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم
والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه
انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الاستدلالات وللطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل
المنطق فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان
وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور م العلم بماهيات تلك الامور
معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة
وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الاستدلالات يعرف بذلك قوله
وعدد اصناف ما ترتيب الاستدلال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك م فالاول
هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على فساد
صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور
فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها
والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يبينه فيهما اشارة وكل علم نظري يتوسل الانسان به حتى
يتأدى منها الى غيرها بل كل تاليف فكري يحوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف م كل علم
اي كل تحصيل او اثبات عقلي والتاليف اعم من الترتيب بالزمان كما مر والترتيب اخص من التاليف لان يوجد
التاليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان حكم الا لمكن بلى ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل
ان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن
وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب آخر
او غيره مما يمكن والمراد ان كل علم يتعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي
مواد الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين المتأدية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه
فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما يتعلق
بعلم موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل علم يتعلق
بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف المفردات

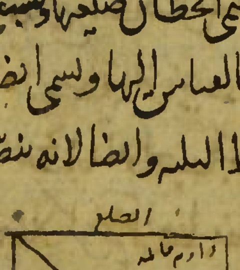
ليست هي الترتيب بل أعم منه وهو التأليف لا من كل وجه بل من الوجه الذي يصح أن يتعارفها أي لا من حيث هي معقولات أولى وطبائع للأعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا بل البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الأولى بل من حيث يتأدى منها إلى غيرها **قوله** ولذلك ما يحوج المنطقي إلى أن يراعي المعاني المفردة ثم يتأدى منها إلى مراعاة أحوال التأليف، التأليف صنفان أقوال وحجج والأول يقع في الأقوال الشارحة وفي القضايا وأجزاؤه مفردات يذكر أحوالها الصورية في إيساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج وأجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس إليها ومؤلفات بالقياس إلى ما قبلها ويذكر أحوالها في باري أرمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس

إشارة ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما، للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني دالتين وضعيتين تختلفان باختلاف الأوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف فالصلة بين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لأن العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين **قوله** وربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى، الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ إلى توهم أمثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والأغلاط التي تعرض بسبب الألفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا إنما تسري إلى المعاني لاشتمال الألفاظ الذهنية أيضا عليها **قوله** فلذلك ما يلزم المنطقي أيضا أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم، أي نظره في المعاني ما يكون بالقصد الأول وفي الألفاظ بالقصد الثاني ونظره في الألفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال أفرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر أحوالها في دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليهما وما يجري مجرى سائر ما يذكر في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية **قوله** إلا فيما يقل، يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فإنه يلزمه أن ينبه له وينبه عليه وذلك كاللام التي للتعريف في اللغة العربية على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالته إنما على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة سلب الكل على المعنى المعارف الذي يجب بيانه

إشارة ولأن المجهول بإزاء المعلوم، الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل التضاد ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم وأراد بالمجهول هاهنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة مقابلة إلى التصور والتصديق فإن الأعدام لا تتمايز إلا بالملكات ولا تنقسم إلا بانقسامها **قوله** فكما أن الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق، ينبه على عدم العناد

لغة العرب

بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا
وبين وجوده معه واما مال بمعنى اسم المثلث علم بعلم معنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات
والاول قد يتقدم على التصديق والثاني لا يتقدم لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور ولا يحسن التمثيل به في التصور الساذج
قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ذلك تصديق مبرهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من
المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس قوله كذلك التي قد يجهل مرطوق التصور ولا تتصور معناه الى ان يعرف
مثل خطي الاسمين والمنفصل وغيرهما اي تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد
فالنسب التي لبعضها الى البعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما او ما ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي
النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا والسطوح فلها اما نسب عددية بعضها تتشارك كما او
نسب لحيص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي بعضها نهاية لها فالنسب المقدارية الشاملة
لها اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع لخطيه وللملك يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب
ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول
ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يتشارك مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في
القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين
تكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما ذي الاسمين وفضل اطولهما
على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول ايضا وقد يجهل من جهة التصديق
الى ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين
على جنبي خط مستقيم يتصل باخر مثلا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها والمثبتة الزاوية بضلعيها
بالقوس ولذلك يسمى كل خط بالك معترض يتصل بها وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا
للدائرة التي تحيط بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازي
الاضلاع الذي يحيط به ضلعان ... كلها ...



على ضلعي القائمة التي يوترها القطر اي يساوي مربعه
مربع الذي يحيطه كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة
يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي

فهذا القطر قوي
على مربعيهما فان قوة الخط
والاخر بلثه فالقطر
مجموع مربعيهما وهما

ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من
المقالة الاولى من كتاب الاصول واما قال في التصور المجهول الى ان يعرف وفي التصديق المجهول الى
ان يعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي قد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او
الى الاخير من ادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الله تعالى

بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله تعالى ولا يقال علمته
فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور بالبساطة بالقياس الى التصديق بالمعرفة وخص التصديق
لتركيبه بالعلم قوله فالسلوك الطلبي مناط العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما
ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب
قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم اقول يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والتصديق من التصورات
الناقصة والظنون واعلم ان الحد بالتلفظ من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة
المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي المعرف حدا لانه يمنع ان يدخل
فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة ويدل على ما هي
هي ماهيته والعرضيات خارجة ويدل على شيء هي اثاره وعوارضه سمي المعرف بذلك حدا
وبذلك رسما قوله ونحوه اقول يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى اي الموصل الى
التصديق حجة فمنه قياس ومنه استقراء اقول القياس بيصر الشيء على مثال شيء اخر يقال قاس
النعل بالنعل فالقياس يعني الحرج بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء في اصل اللغة قرية
فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقرئ يتتبع الجزئيات
جزئيا جزئيا ليستحصل الكلي قوله ونحوه اقول يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق
جزئي بجزئي آخر في الحكم قوله ومنهما يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول
الا من قبل حاصل معلوم اقول يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب التي مر ذكرها قوله
ولا سبيل ايضا الى فوز مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها موديا الى المطلوب
يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان
كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان الى البكر
لا تحبل وان هذه البغلة بكر ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة
مع علمه وعليه يقاس في التصور اشارة فالمنطق يعطي الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب
اقول لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية والتصديقية
المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه
الكلي القانوني ايضا قوله وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي
احدان يعرف مبادي القول وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية
تاليفها قياسا كان او غيره اقول اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل
اذ ذكر ان المنطقي يعطي الامور المتقدمة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح

والحجة بالاحتياج الى المطلوع الحركة الاولى من حركتي الفلك وفيما يتلوهما من باقي كلامه بالاحتياج
اليه في الحركة الثانية وذلك تركناه مما ملمناه اولاً قوله واول ما نفتتح منه فانما نفتتح من الاشياء المفردة
التي ما يتألف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الآن ش تريد ما بيّن في كتاب ايساغوجي
قوله ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى ش فبدأ بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق
لانحلال المقصود اليه آخر الامر اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل
المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به
ثلثة اضلع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على
الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على
سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالاً بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى
غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان
على قابل صنعة الكتابة ش دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك
العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالاً بالاشتراك ان لا يكون على المعنى وعلى جزئه
كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما
الى الآخر وقوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة
ذكر له مثالين احدهما اللازم لا يحمل على ملزومه والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة
ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام
مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير متناهية وعلى البعض
منها باطل لان البعض عند شخص ربما لا يكون بيناً عند آخر فلا يصلح لان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح
في المطابقة ايضاً لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه
من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما في سائر المواضع فقد يعسر ولولا اعتباره لم يستعمل
الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما تبين
اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه
ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثاً او كان في نفسه احدهما
ش هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده هاهنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل
والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث
هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثاً مغايراً للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث
بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد

غير ما به التغاير فما به الاتحاد شي واحد وهو الذي عبّر عنه الشيخ بالشي وما به التغاير قد يمكن ان يكون
شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما
بالضاحك والناطق وحينئذ ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ما لشيئا متغايرا لهما وذلك معنى قوله
كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى
الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك المجموع موضوعا اي المحمول ما به الاتحاد وحده
مجردا عما به التغاير كما يقال ان المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل
مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو كالبياض
على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل الحمل مع لفظة ذو كما يقال
الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول
بالحقيقة هو الاول اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا
واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزءه مثل تسميتك انسانا بعبد الله
فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا
فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع آخر قد يقول عبد الله ونعني بعبد شيئا وحينئذ يكون عبد الله
نعتا له لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء
منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود
لشي غير معين في زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار
وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل لا
ومن هاهنا العامل ريدحي او زيد لا لا يكون حد كل على كمال ما يدل عليه في شي ما لم يقل في الدار او لا انسان
لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال ٥ قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزءه دلالة اصلا
واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدركه
فجعل المفرد ما لا يدل جزءه على جزء معناه واذى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما
ان لا يدل جزءه على شي اصلا وهو المفرد او يدل على شي غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف
والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية
كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى
يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه
بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول
اللفظ الذي لا يراد بجزءه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزءه دلالة على شي آخر او لا يراد والقسم الاول

قسم كم

لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة اصلا وذلك هو التعبير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا اما ذان الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو ما قيل شامل والتصف من نفسه لا يحلس لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وس لفظة ان من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما اصطلاحان يدل بهما في حال التركيب على شيء واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فانه يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مولفا ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب منقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المولف والمركب على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم **قوله** فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل **ن** الاقوال تنحل الى الكلم اشياء اسماء وافعال وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها وتعرف ولا تفصيلها دالا انها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان آخران بها التعلق بزمان معين من الازمنة الثلاثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المولفة مع الضمائر كقولك امشي ايضا فعلا وفصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو شامل لحديهما بالقوة وقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلاثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشترك بينه وبين الاسم عن معنيين احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعيين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه حتى في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى الغير بشرط ان يكون لا بعينه وان بينهما فرقا كبيرا وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين وقد تشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يتعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه

فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص عن مساواة الاسم
لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه
ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا
كان زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط المعرى المجرد
عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن
فاسد لتحقيقه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على ضمير في عكسه
والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال وتسمى قائمة ثم تصرف الى الماضي
ما دوات لذلك يقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه
ولا يقتضي وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره
والتاليف الثنائي بين هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما ما يتالف
من اسمين او اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول
التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين
غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان تمثيله في المثال صوان ناطق
يدل على ان المولف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب اليه النحاة
اخص لكنه اشد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع **قوله** في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة
لا يتم مفهومها الا بقرينه **ل** لما كانت الاداة لا يدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يقوم
مدلوله به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا لا انسان
والفاقدة اياها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول
بالنقص لانه في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف لا بعد الانضياف الى القرينة **اشارة** الى اللفظ الجزئي
واللفظ الكلي **ل** اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه
مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع
من وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه وبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل
الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة قاعدة مخمسات
وبعضه ليس يقع فيه الشركة لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز
وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة
المحيطة بها مطلقة والشمس **ل** الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص تحت اعم وان كان كليا

على معنى لا في غيرها

بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان وبعاملها الكلي حقيقين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما
ان لا يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاحوال اما ان يمكن وجودها
في كثيرين او لا يمكن لسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكوكب والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة
المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر **اشارة** الى الذاتي والعرض اللازم
والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية
اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع
في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر
اليه الموضوع في تحقق ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان
ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر
في تصور المثلث مثلثا الى ان نمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون بعض اللازمة
غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق ه كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي
الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي هو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع
والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد ومراد الشيخ بالمحمولات هاهنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية
لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي لمعنى اخر كما يجيء ذكره فتخصص هذا باسم المقوم وهو اما
ما يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى
واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما
مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني
لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها وبالجملة لا يحلو تعريف الذاتي من عسر ما
والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له وثانيها
ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء اخر يجعله
لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا اولا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما
وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية
ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته
ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من
علل ماهيته او نفس ماهيته والعرض اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية غير علل الوجود
وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق
وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث د

يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل
على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو تسمية الجزء لذلك
وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الغير
المذكورة فانها موجوده ~~فانها موجوده~~ لعلل الماهية يعني موجوده لعلل الوجود فقال و لهذا لا يفتقر في تصور الجسم
جسما الى ان يمنع عن سلب الجسمية عنه من حيث يتصوره جسما و يفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمنع
عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن
السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية **اقول** وهذا ايضا ضعيف
لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا
بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد **قوله** من حيث يتصوره جسما فائده هذا القيد اي اعتبار
الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل الوجود الا هناك **قوله** وان كان هذا الفرق عاما
اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص
بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله الفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع
بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب **اشاره**
الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان
بان يكون اجزاؤها حاضرة معها **قال** الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد هاهنا
كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء والمأخص البيان بالمركبات لانه يريد
بيان القسم الاول من الذاتيات التي يعدها الجمهور **قوله** واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين
وغير مقوم به **قال** يعني بالوجودين الخارجي والذهني والتي قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود
لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك **قوله** فالوجود معنى
مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم **قال** الوجود اللازم هو ما يدوم بدوامه وغير اللازم ما لا يدوم **قوله**
واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها
موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال
ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس
وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب
مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته ولك ان تجد مثالا لغرضنا من معاني اخر **قال** اسباب الوجود هي
الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصوره
من حيث الوجود في الخارج **قوله** جميع مقومات الماهيه داخله مع الماهيه في التصور وان لم يخطر بالبال

مفصلة ن المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوته المميزة فالتفاير بالفصل الاول الى المتصور
الاول وان كان مشروطا بالحضور الاجزاء معه بالفصل الثاني كما يكون عليه في الوجود مغاير لا المغايرة
بالفصل الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول
وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالفصل الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان
الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بالفصل الثاني
والثاني مجرد عن تجشم الاكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت
اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول
مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل ما له ماهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله
وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور المفصل الثاني الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير
من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة
غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير سقوط كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب
عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع
فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها
الا بالعدد يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ولنقدم لتعريفه مقدمة
فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد يؤخذ من حيث هي لا من حيث انها واحدة او
كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح لان يكون معروضات لهذه المعاني ويصير بحسب
عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا
واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبايع لان طبايع اعيان الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي
الطبيعي ويسمى عارضها الذي يحملها واقعة على كثيرين الكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان
الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد يكون غير محصلة بحصل بانضياف اشياء بها وهي المعاني
الجنسية التي تحصل بالفصول وقد يكون محصلة يتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها
الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا يختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها
بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة
بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له ن
اشارة الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان زيد الانسان وذلك الانسان يختلفان
من حيث الانسانية التي هي ماهيتها بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع

وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المحمولة **قوله** فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود **اشارة** الى العرض اللازم عن المقوم واما اللازم عن المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها **قوله** لازم اي بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحبه دائما ومنه ما يصاحبه وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول سبب اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقي لا يخلو عن سبب ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق واللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال السبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال السبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ كالخصوص كالعلم تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مر في العرض من الذاتيات ولوازم الوجود **قوله** مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا **اه** المحمولات الخارجية اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صار نصفيته ثلثية ومساوي الزوايا القائمتين محمول على المثلث يلحقه بقياس زواياه الى القائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله بعد او امثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا **قوله** ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه الثلث اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما تقوم **قوله** ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية **ن** وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر حتى كما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون

حتى يكون موجودا في الخارج ف

بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها ابدا الى الفعل الا ما يتناهى عدده
كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال
هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لا توجد الا بالقوة فان اجزاء
الشيء يجب ان يكون حاصلة معه لا ما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء
الذهنية قوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة
الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن
مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه
في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة
للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية
وذلك لان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء اخر بل لان ذات الموضوع
او المحمول الماهي هي بعينها تقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي
ان يكون المولف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من
الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المولف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية
على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية
لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله
كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجوب السبب الموجب للزوم وكانت
ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو
مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل
الذي اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه
وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء اخر فالذي لا ينفك عنه
سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه
وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء اخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك
مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا من كل ملزوم
الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة
في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالعوارض
الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات
والمعاني الى غيرها ولكنها لعلها في الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة
ولكنها مما لا يكون

وهي التي تشتمل على اسبابها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب تباين الموضوع الى غيره وهي انما تحصل
عند تصور الامور التي اليها تعاين الموضوع وتصور تلك الامور التي هو شرط في حصولها ليس
بواجب الحصول على الترتيب المودي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال
ونرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون
اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة قوله علمت واحدة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا
بل انما يكون بينا عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا
اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع
ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة
اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المطلوب
او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم
والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان
الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا ايضا له فهذان
ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا قوله
وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا
اشارة الى الماخذ الاول واما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا عن الجزء
يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم
الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط اخر او بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال وان احتاج
الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط اخر ويتسلسل
وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف
من وجه اخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزءا من امور غير متناهية هي باسرها
الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظة
لم يكن هاهنا فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما ابطل القسم الاول اثبت
القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اي
ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة
واردة هاهنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول وان احتاج الى وسط لازم اخر
او مقوم غير منتهية في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان
الوسط الاول لازما جاز ان يكون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم اخر او
للموضوع

تبين في تبينه

له ابدا

لا مقوما غير مقدم

فهناك

فان

تسلسل ايضا

[illegible]

مقوم وبابطال هذا القسم يعني القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه
وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه قال بان انه ممتنع الرفع في الوهم
ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله ولا التفت الى من قال ان كل ما ليس بمقوم
فقد يصح رفعه في الوهم ه وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا بالاخر او
مفاوتا له ه مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه انما
يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح لما نسب هذا البيان
الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم ومآخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان
الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت
من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي شيئا
فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة
فيها ليست مستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي
بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا
القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات
التي يجوز ان يفارق الموضوع ه اقول انما لم يقل جميع المحمولات التي تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق
اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته
اتفاقا ككون زيد فقيرا طول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل
كون الانسان شابا او شيخا وقائما وجالسا ه اقول يمكن ان يتركب للاعتبارات فالسريعة السهلة
كالقائم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون
اشارة ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا
ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا بل العرض العام اشارة
الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول
الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته ه يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي
هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع
وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تخص بالمركبات وكل ما يلحق
الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه
او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه
كالفصل والعرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه

من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يوخذ
الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك
والسبب فيه ان العلوم متباينة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على
موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على انواع الاعراض الاعم كما في علم الحساب
على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد
المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع
معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من
الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يوخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه
او معروضه او معروض جنسه ولتقييد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه
فان ما يوخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحينئذ يطلق
العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا بخصّ الاول بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع
لامر غير ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به
موضوع العلم فيكفي فيه ان يقال ما يوخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما يلحق المقادير
او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة
والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يحملون من
الفطوسة للانف ان المناسبة المقدارية بالحقيقة غير العددية كما مر والمشترك بينهما
المناسبة المطلقة وهي جنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا
ذاتيا للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا
لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست
عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها
قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا اه انما قال يرسم ولم يقل يحد
لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها
يمكن ان يجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال
ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه
الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ في
حد الموضوع او يوخذ الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في
حده كما مر او معروضاتها واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع

فيه اضطرابي قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين
اوردها الشيخ في الشفا وتبعه مقلدة المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع
بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض
غير متعلقة من ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ
عن بيان العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشي
لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشي لما هو هو قال وذلك لان الماهية تقتضي المقومات
اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ
في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي كالزوج مثلا تخصصها
بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما
حقائقها في انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة
اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت
من تلك الماهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها
التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها
وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما
يكون مفهوماتها مركبة عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها ويسمى ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك
لان التعلق بالشي في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه
المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ
في هذا الفصل من الاشارات مما لا تفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق
في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد
بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت
المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع
من الانفعال ولا يكون شي من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد وغيرهما وكذلك في ما في نظايرها ولست ادري كيف يصنع
هذا الفاضل الذي لم يعلل المتقدمين فيها الخالف بجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما
عرفوها به ويخترع من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المتعلمين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت
او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المساوية للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة
او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها عن ملتفت الى موضوعاتها ولا
على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان نجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي

بين ان العرض الذاتي هو الذي يوخذ الموضوع في حده

بحسب الماهية وجزءها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا اما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات
بالمجاز والتوسع هذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم
للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط انتقل
الشارح الى هاهنا ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس وفصولها وسائر الاعراض
الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا

قوله والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض
فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة الموجود فانها انما يلحقه
لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان ه لم يذكر
قسما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة
بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان للمتعجب ومساوي الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط
اشارة بينهما ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح
الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يفرقون بين الذاتي وبين المقول
في جواب ما هو ه يقولوا لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا
بين الجنس والفصل كما حكى عنهم او عن اجتنابهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على الحق
ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية
فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد
المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما نبه بعضهم للفصول جزئيتها وجعلها غير
صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام
يعني الجنس وهو المراد بقوله فان انتهى بعضهم ان يميز كان الذي يقول انه قوله هو ان المقول في جواب
ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم غلط ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا
مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس ويشعرونها انها تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد انهم يختلط
اذا نبهوا على ما يناقض رايهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة
للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية
مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية
وانها انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما تتحقق بان يكون اجزاؤها
حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب
ما هو وبين الداخل في جواب المقول في طريق ما هو فان بعض الجواب عن الداخل في الجواب والواقع في طريق ن

وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية
يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا كان مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين
جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل
في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني
الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون
المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق
ومما يؤيده ان الشيخ عرّف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون
بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون
عندهم حاصلا في الحد بعد وقوف الذاتي الاعم اولا ثم تقييده بالمساوي حتى تتحصل ماهيته فاذن الاعم يقع
في الطريق واما المساوي فهو يقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية قال واعلم
ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو باجتماع
ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال لجمعهما والامر الاعم لا هو هوية الشيء بجمعها
ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم
المستحدث وبانه لم ينقلوه الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وان عرف قريب يستعمل
ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غني اقول ان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر
واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما
كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما
يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما سبق في باب المطالب ثم بين ان المعنى
الذي يجعله القوم ما ذاته ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تتحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه
يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة
فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك
ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي
وان ينسبوا ذلك الى القدماء ما طبعهم في هذه الصناعة من التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمها
ويلزمهم عليها على ما شحنوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه
اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف بل
يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة

المعاني

والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشيا مختلفة الحقايق او يكون متفقة الحقيقة
وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثه اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤل عنه
ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بغيره اذا شاركه غيره في السوال فهو جواب
في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشيا كثيرة مختلفة الحقايق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب
بذلك اذا اختص السوال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا
او اشيا كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشي او تلك الاشيا فهو جواب
في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ماهو ثلثة
لا تزيد ولا تنقص والشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية متخصص
واحد ومثل بزيد اذا قيل انه ماهو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله
احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان
الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو
طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود
لئلا يختص باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال
حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلا انسان وفرس وثور ما هي وهنا لك لا يجب والجنس الا الحيوان
اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان
بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن لانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما الاعم
من الحيوان كالجسم فليس لها ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان والفرس ونحوها فاخص
دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون
اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس
والمتحرك بالارادة طبعا وان نزلنا انهما متومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية
وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتحصل به
الجنس لا يكون الا واحدا لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلا وان يحصل به كان ما عداه
فضلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعهما
لا احد منهما خاصة الا ان يعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على
فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم
وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في هذا
الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له

اى لتلك المعاني على تلك الماهية

عنه قدس

اللعب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق مطيقا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان ازلنا

انهما مومان اى ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك وامثال ذلك بحسب المطابقة هو

انه شئ له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شئ ذو بياض واما ما ذلك الشئ فغير داخل

فى مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شئ من هذه الاجسام ن

يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا تدل على اصل الماهية الذى يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول

تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشئ الذى يحصل بها ويكون موضوعا لها فهو خارج عن

مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الاختيار او الاشياء الداخل فى الخارج

هذا خلف قوله واذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فانا نعنى به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام ن

يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح

واذى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة فى جميع المواضع والعلة فى اختصاص المطابقة

والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما انما تفصل بالفصل الاول ما يطابق المسئول عنه دون ما عداه

ثم يتعلق ما حواليه بالفصل الثانى لكون المسئول عنه متعلق الهوية بها فتبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا

قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود ن اى اللفظ الذى يقصد به اشيا محدودة

اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فعلى وجه على اشيا محدودة واما

اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول عليه

بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام

يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح فى جواب ما هو وقد بان ان الذى يصلح

فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول الناس الجماعة انها حيوانات ن وهذا تصريح بتخصيص الدلالة

المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص قد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق فى سائر المواضع والا

لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التى تخلو عن الاجناس وايضا

الشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى الفصل الذى قسم فيه الكلى الى اقسامه الخمسة وقال بعد

ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان

الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح

على التخصيص بهذا الموضع قوله ويجعل اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه هى من المقومات

المشتركة بينها دون التى تخصها وما هى حكمها وضعا شاملا وانما يخلى عما يخص كل واحد منها ن

يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذى يشمل جميع الذاتيات المشتركة

التى تخص هذه المختلفات المسئول عنها ويخلى عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما الثالث

فهو ما يكون مشتركة وخصوصية معًا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان
الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس ن اي من غير تغيير الحرف اللغوي قوله واذا سئل عن
زيد وحده ما هو لستعمل من هو كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انه انسان ن
اشارة الى الفرق بينهما ومن فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة
ويكون جوابه زيد او ما يجري مجراه قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب
في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له ش يريد ان يفرق بين الاشيا التي يدخل على معنى
كالحيوان ويجعله اسما مختلفة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاسما التي يدخل على معنى آخر كالانسان
ويجعله اسما متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولتوضيح لسان ذلك مقدمة هي ان يقول من الكليات ما قد يتصور
معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول
مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز
ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون
غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اسما مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما يضاف
اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشيا وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف اليه
المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشيا مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشيا
لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد اللحوق والخبر به الا ان اللاحق
مقوم لذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولا حق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى
عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله
الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او
فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون
مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ومتقدمه في الوجود
والحيوان الثاني ليس جزءا لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في
العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء
بعمه وغيره وسمي بخصته وتحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه
لانه ماخوذ مع الناطق والاشيا التي تضاف اليه بعد تحصله لا يفيد اختلافا في الماهية بل ربما
تجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود ولهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشيا
التي يدخل على معنى وتجعله اسما مختلفة الحقائق وبين الاشيا التي يدخل عليه وتجعله اسما متفقة الحقيقة

وكان

وإذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان محصّل الوجود وكان كل ما يضاف اليه ويعرض به مما يجعله
مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيئًا واحدًا وليس المراد
من قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا
ان نقدر عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه ٧ اشارة الى ان العوارض واللوازم لما كانت بعد تحصّل
فلا يبدل حقيقته بتبدّل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة
الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يتكون انسانا فاما
ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان ٥ يريد
ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان بدلت ارتفع الشئ الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه
لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية ٥ بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصاهلية
٥ لكان يكون حيوانا غير انسان ٥ يعني فرسا مثلا ٥ وهو ذلك الواحد بعينه ٧ يعني يكون بعد تكونه فرسا
هو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ما يحصّل الماهية اعني
الفصل لا يحتمل التبدل لانضمامه بقاء الماهية قوله بل انما يجعله حيوانا ما يقدمه فيجعله انسانا ٥ اشارة الى
تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما
على تصوره قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي ٧ اي ان كانت هذه
الطبائع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير
الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي لم تختلف
اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها **النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة والحد**
والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على
ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون جواب ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة
فاما ما يقوم به من الآنات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا
كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه ٨ وهو ظاهر قوله على ان اسم النوع
انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ٧ النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس
والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر اذ لولاهما لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم
اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة
والثاني يختص باسم نوع الانواع يتناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه
باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والعقل والان
والنوعان يختلفان في المعنى ثلثة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب ان يكون تحت جنس وفصل

واما الآخر فلا يصح فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حتى يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حتى لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص ه وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان اكثر لهم سهوان الاول ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما هو تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا انهم جعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بملاحظة الاشخاص في الموضع الآخر اشارة الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة ه اي ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قوله ويجب ان تنتهي ه وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى فيتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما تبين في الالهيات ولو لم تنته في التنازل لم تحصل الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ماذا تنتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فمما لا يتبين في المنطق وان تكلفه متكلف كان فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان هاهنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع وانواعا متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص ه يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعلق النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطات والسافلة كان ذلك منهم وهذا غرضهم فخروج عن الواجب ولئن اما الهم الاذهان زيغا عن الجادة ه تعرض على سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمستدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيه مبادي لهذا العلم او جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بيانها بناء عليه والشك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه منهما او غرضهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقساط الحدود

٢س ح

والكتاب المعدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدى مطلوبه تحت اى جنس من الاجناس العالية
بعمع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المترتبة ولا سائر المحمولات التى يتركب منها المعرفات ويستفاد
منها المعدمات بحسب الاغلب كما مر فى مواضعها واما المتوسطة والسافلة التى لا تنحصر فى عدد فانما
يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب
ان لا ينظر الا فى حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض وان نظر من حيث هو طبيب
فى ماهيات اشيا ربما يستعملها او لا يستعملها انها معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هى او فى اى
تحصيلها متى هى وشرائط حفظها ما هى وكم هى دون ما لم يسمح به او لم يلتفت اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع
فى علمه كان ذلك منه وغيره ليس منه بخروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها فى استعمال
قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه
وهذا داب اصحاب سائر الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه فى تتميم تلك
الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها اشارة الى الفصل واما الذاتى الذى
ليس يصلح ان يقال على الكثرة التى كليته بالقياس اليها مقولا فى جواب ما هو فلا شك فى انه يصلح للتمييز الذاتى
لها اما عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما كل ذاتى اما ان يكون مقولا فى جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتى
له او لا يكون والثانى اما ان يكون داخلا فيما يقال فى جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول فى
جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتى الخارج عما يقال
فى جواب ما هو لا يوجد الا فى القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض
مقوما له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتى لذلك البعض والداخل فى جواب
ما هو ان كان مقولا فى جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاول فحكمه حكم المقول فى جواب ما هو وان لم يكن مقولا
فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتى لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتى وهو الفصل والفصل
قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامى مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من جعله مقولا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم به نوعا وكذلك النوع انما يمتاز
بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما فى الوجود واما على التقدير الثانى فعن كل ما يشاركه
فى الجنس فقط فان الانسان يمتاز بالناطق عن جميع ما فى الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه فى
الجيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح
وغيره ممن سبقه الى ان الذاتى الذى لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات بل هو اما مساو
له او اخص منه والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه فى الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز
ما يختص به عما يشاركه فى الجنس الذى يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركيب اعم الذاتيات الذى

الذى هو الجنس العالى

وهو انواع الجنس العالى

هو الجنس العالي من امرين متساويين له ليس ولا واحد منهما جنسا بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للموجود ولا الاصول
التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب
اي شيء هو فان اي شيء هو انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا
هو المسمى بالفصل ش نبه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف
اللغة كما يتبين من جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به التمييز
العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى الشيء او ما يجري مجراه ويقال اي شيء هو وقد يطلب
به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان
هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون
الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك ههنا قوله وقد يكون
فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس
فانه فصل للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه ش لما فرغ عن بيان ماهية
الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس
الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من مناقضة الفاضل فيما مر بان المنزل في جواب ما هو
هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فنعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا
ولا مقولا في جواب ما هو قوله وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك
النوع مقسم ش يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه
الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم
الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم
الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة
لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا
عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون
مقوم السافل هو ما يضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على
جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه اشارة الى الخاصة
والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم
او العوارض غير المفارقة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء
عم الجميع او لم يعم ش لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا تعرض
لغير موضوعاتها والى ما تعرض والاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا

فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب
للانسان وقد يكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص
موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد يكون مفردة كالكاتب له
ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة
بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى كل
بالاطلاق كما مر وكل خاصة للنوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته
وربما لا يكون قوله واما العرض العام منهما فهو ما كان موجودا في كلي وفي غيره سواء عم الجزئيات كلها
او لم يعمها والعرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان
وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان
وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما له لانه ادل على الموضوع
وانفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل
قائمتين للمثلث اقول الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات
ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول
ما يكون متناولة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق ولازمة له غير مفارقة
وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير صحيح قوله مثال العرض العام
الابيض للبيضاني اقول البيضاني طائر يقال له بالرومانية ققنس وهو متولد عن عنق الدن وقد يقال له
فضة ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا محذوفا عنه
العام وتخلفوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقابل الجوهر وليس هذا
من ذلك في شيء بل معنى هذا العرض هو العرضي اقول المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد فقط
للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر
هو ما يوجد في الموضوع ولعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن
اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر
قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما بالذات وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق
ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو
اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان اقول
كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع
ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود

وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس
هذا المثال صحيحاً في بعض الصور ولكن لا مناقشة في الامثلة **تنبيه** فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع
والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد ه
هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا
الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت بتجشم كسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي
في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع
الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والخاصة والثلاثية
والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة
قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه
ايضا وهاهنا بحث وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك
لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي
موضوع لا يعتبر كونه محمولا على انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ
قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس
الى ما تحته من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقه وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي
وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي
وحده من غير اعتبار الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية
والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي
النوع واما ليست مقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة
او غير مختصة وهي العرض فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما
اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن
وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع
له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى الذاتي هو الفصل والى العرضي وهو اما الخاصة او
العرض وهذه بالقوة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او
لا يعتبر ترتيبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة
تجري مجراها في اخراج الاضافي **اشارة** الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء
مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع
يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني

24

ثم مثل فانه علمت حصول الحكم شملا

قانونا [illegible] يشتمل على

مع قولنا الكلي [illegible] انه لا يكون

واعترض عليه المحاكمات بان هذا انما يتم على المقول الذي

صرح لان الحاكم [illegible] حصل [illegible] نفس الامر

ثم يعد الحكم [illegible] المقول بحسب الحكم امر اعتباري

وبناء على اعتبار ان يكون [illegible] ضمنيا

فيحصل بان الكلي حصل في كل ضمن [illegible] بنفس الامر ان هناك

ثم اجاب بان صدق الحكم على الكل بحسب نفس الامر

فاذا اعتبر المعقول الاول والثاني بحسب نفس الامر

يكون الكل داخلا ان [illegible] بحسب نفس الامر

فيكون حصر [illegible] لا تأمل

[illegible]

[illegible]

والتشبيه بالحمل لكن لا تكلف هنا لا تكلف هناك والقول بانه للعام للذكر وجه التخصيص سيما ان بهذا العنان

او سلك العنان فيه بانه كالامر وجاد لكن يا علم انه لا حاجة الى التكلفات لما وجه المدلول لتوجيه كلامهم

ما فهم الاستاد

قوله مع هذه الارادة فيتمتع ان الدفع لان مراد السيد على ذلك ان التفاصيل مستفادة من الحمل على ما فهم من كلام الشارح

لا العكس فيسر ان يقال ويشار على تفاصيل فيندفع ذلك بما مر من ان مقصوده بيان وجه الاختصاص

المسند بالحمل لا الاصول وعلى وجه اختيار الحمل التفاصيل فيقال ان غرض السيد ان هذا التعليل والاولى الالتزام

كلام الشارح او لا يتفرع على ما هو الظاهر لانه الوجه لما سبق فتامل فيه لان البحث ذو وجوه

قد يقرر ان الحكم على ما صدق عليه العنوان فاذا ثبت ان ذات العنوان فى معبد او حرفى قد ثبت الحكم على ان كلام المحشى

فى كون العنوان جزئيا مراده وجه كلام السيد المحشى يدفع ما ذكره المحقق وما قاله لا وفيه وان صار فساده اظهر مما ذكر

قوله فكانها مقدمة لا يدفع ذلك ايراد المحشى فان الاحسن تذييلها بالعصمة كالاول فيما ذكره لتحقق قولنا الاصل معلقة

فعلم اذا كان الى الاخر ان مراد المحشى ان العنوان فى تلك الامثلة صفة الحطوبة عبارة الصعوبة فخرج بعد سهل الحصول

اذا كان العقد فلذلك ما لا يرد لا حكم حصر يرد عليه ما اورده فتامل ويحتمل ان يكون وجه التامل ان السيد

لا مانع من ان يكون المنع وبطلان المنع الاظهر ان مراد المحشى ان الاصول لما كانت محتاجة الى الامثال والابتنا

بالبرهان لا احتياج لها ما كانت نظرية وعامة للاثبات والبحث دون الحصر لحصول الاسم راسا فى الاصول لا البيان

والمكانت الجمل معلومة فادى ذلك بعد النظر ان يبحث والقاف الفاصل الى كالاصول تحصل البيان بالجمل

الا الى ان رايت ولا تكلف فى ذلك وظاهر مراده هو توجيه لحصر الاخرين فى الاصول دون الجمل وحصر البيان

بالجمل دون الاصول لا ان ذكر نظر السيد حيث قال انه لما كان معظم الوضع من الاصول عروعها وفى الجمل تفاصيلها

وكان التعريف محوجا الى النظر زائد وكذلك حسب حديثها والتفصيل كما يعرف اول الكتاب باسب الاصح

الاصول والبيان بالجمل اولا فرق الحق توجيه الحصر بملك المعان وبيان ان نقال اصطلح الشيخ على ان يكون الا ان

والظاهر من كلام المحشي ان مقصوده بيان وجه اختيار الحمل على التماثيل لا وجه اختصاص التشبيه بالحمل دون الاصول ويحتمل حمله على هذا بان
يقال ان مراده ان الحمل بالنسبة الى الغرض المفهوم منها اعني التماثيل اظهر وابلغ من الاول اذ ابهام وتشبيه على الوجه الكلي
لحال الاصول بالنسبة الى الفروع فابهام لسببه اظهر واتم وكذا اختصاص الحمل بالنسبة الى الاصول بما لا يشك فيه قوله ولعل الوجه ان يكون علاقة
فيكون رد عليه ان الكلام في التشبيه لا في الجامع
انه يتوجه عليه ايضا ما سبق من انه يحذر منه ان المستفاد منه اجمل والمهم المستفاد ويتمكن ان لا يكون التماثيل اصلا فيما بينها التشبيه
واجمل انه ذكر في الجامع او كلام الاولى ان يقال ان المستفاد منه من حيث انه مستفاد منه اصلي وهذا بالعكس في التماثيل وكان لو كان المستفاد منه ام
وهذا الوجه بعيد ان يعتاد الا ان يكون الفروع الى الاصول لان الاصول هاهنا يكون اصلا بالقياس الى الفروع
وان اشاره الى امور خفية فاصلا منها الى الفروع لكونها احفى اولى بان يقال ان هي والاصول كما في ذكر الا [illegible] الا بلكرم
الا باب من ما يكون اخص قلنا ان الظهور كاف والتشبيه لا يلزم ان يكون اظهر واتم قد يقال ان الفروع تماثيل بالنسبة الى الاصول
ويرد عليه انه قيل ان الفروع موجودة بالقوة القريبة من الفعل في الاصول فعلى هذا يرد عليه بالنظر الى الكلية الثانية ما ورد عليه بالنظر الى الاولى في ما مر
وهذا بناء على كون النكتة لاختيار الحمل على التماثيل وكما انها على كون النكتة لاختيار التشبيه بالحمل في الاشارة الى الاصول
فيرد عليه ان الا تستعمل ان يعتاد التشبيه في كلا الوجهين لحرمان النكتة فيهما معا فتامل

انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة
واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام ترسم بانه كلي تقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها
قولا غير ذاتي ه الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوايل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على
طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا الحقتها اشتركت الجزئيات فيها
وهو المنطقي وعلى المجموع من اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير
وانما قال في رسم الفصل انه يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب
اي شيء هو الا انها انما تفعل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان
الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا
وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا
لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي
لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فانما
يعرض له بعد تقومه وكذلك حال البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد
مناسبة لبيانها المتقدمة اشاره الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء ه هذا حد الحد
وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على
جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا
للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة
بعضها يفضل على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب
الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك
لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مولف والناقص دال عليها لا بالمطابقة
بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل
على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى
الشيخ في هذا الفصل قوله ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا
من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله ا اشارة الى ما سبق
من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما
بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض
هو التركيب من الجنس والفصل ويحصر بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب
الخارجي قد يكون من اشياء ملتئمة بشيء واحد كالاحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير ملتئمة بشيء

كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما لحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته
الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارجي العقل
مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم
وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح
المذكور قبل واما المركبات الخارجية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن
رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات
العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك
الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل **قوله** وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص
لم يتم للشيء حقيقته المركبة ه يريد بالمركب العقلي الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك
وخاص **قوله** وما لم يكن للشيء تركب في حقيقته لم يدل عليها بقول ه يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان
حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك
القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة تصورها بطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على
لوازم يفضي انتقال الذهن عنها الى حقيقته ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض — وكل خ
قوله فكل محدود مركب في المعنى ه ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي **قوله** ويجب ان يعلم ان الغرض
في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل
ان يتصور به المعنى كما هو ه الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول
يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا
والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو وان من يروم تحصيل الاشياء لا يقف
دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يتحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا
ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يتحصل له التمييز الكلي
تابعا لمقصوده بالقصد الثاني **قوله** واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان مساويان كما
قد ظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما
وحده كفى في الحد الذي يراد له التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتصور ذات الشيء وحقيقته كما هو ه
قد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث تجويز ذلك فعليه
ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات **قوله** ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق
لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا ه هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانه الزمهم من قولهم بان الغرض من الحد
هو التمييز بالذاتيات ان يعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل اخير بعد الناطق

فان الانسان يشارك الافلاك او الملائكة من عمهم في كونه حيوانا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت و للحمار الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين **وقوله ونسبه** اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي يجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان توجز قولا ان تطول الا ان اراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا اورد الفصول على واحد لم يحسن الايجاز و الحذف اذ كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشي كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تحديد متعمد او سها ساه او نسي نام من اسم الجنس واتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حادا مستعظما صنيعه في تطويل الحد فلا ذلك الايجاز محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب **قوله** الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد و ذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على ذلك بما ذكر غني عن الشرح ومراده بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فانه بين ان الحد لا بد ان يجمع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فتقدم الاجناس ثم تقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما يقع في الرسوم زيادة تزيد على الكفاية للتمييز ويستعمل الرسوم عن حيث ... لذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة يعطي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب **قوله** ثم قول القائل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا للشي اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشي وجيزا بالقياس الى شي طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا في حدود امور غير اضافية خطا وقد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطيه تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته **اشارة** الى الرسم واما اذا عرف الشي بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشي برسمه ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده انه قول مؤلف من محمولات لا يكون ذاتية بأجمعها او لا يكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشي و الرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات و العرضيات و الناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه رديء وهو ما يخالفه في شرائط الجودة المساواة للمرسوم بلا اساوي اما ليس منه او يخلى عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى و الاشكال الذي اورده **الفاضل الشارح**

ومعلوم ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دورا لا ينحل بما ادعى حله به وهو قوله تقيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بالحالة وحله ان شعار المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرّف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا تاما ولا ناقصا وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لتنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها او تضمنت لفظا آخر بازائها وكان الدال الحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب تعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي والما يتعلق بالصناعة ما يكتسب بمفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مولفة

قوله واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا ش وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يختص به اما ماهية ذلك الشيء ذاته وجوهره فلا تدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم تمم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس ش هذا شرط اخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين وما تمثل به في آخر الفصل ومعلوم ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لم يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم اشارة الى اصناف من الخطا يعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت تعرفت بانفسها ودلت على اشكال لها غيرها ش هذه اصول يعلمها ما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وتسمى بهي ولعنا لها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم تنشعب عنه بتشعب

احكام اُخَر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني

وقدّم المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة

الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ النَّاصّة المعتادة اقول يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقًا

واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير

من مشابهة او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون

مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي لغة

فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على العلم والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار

في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة

هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي

تشتمل على تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشة في لفظ

فقد سمج جدًّا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في المعرفات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان

فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ النَّاصّة هي التي يعبر عن المقصود صريحا

ويزيل الاشتباه عما يكون في معرض ويقابلها الموهمة والمغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة

المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى التفطن في

اللفظ قوله فان لم يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة

وليُدَلّ على ما اريد منه ثم يستعمل اقول قد يقع ذلك في المفردات وقد يقع في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني

ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغته او يتخيل له تركيب يحتاج اليه لم يتخيل لواضع لغته فلم يضع لها اسمًا

ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه

لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها

طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترع

في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرّفون في تعريفهم فربما

عرّفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرّف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما

تخطّوا ذلك فعرّفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس

والنفس اخفى من النار وربما تعدّوا ذلك فعرّفوا الشيء بنفسه كما قالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان

هو الحيوان البشري وربما تعدّوا هذا فعرّفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا واما مضمرا

اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرّفوا المشابهة

الا بانها اتفاق في الكيفية فانها انما حالها المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية

اي غير مهجور الاستعمال متداول الاستعمال

والمغلطة

والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به مما يحتاج في تعريفه الى ان يعرف بالشيء وان لم يذكر
ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين
ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان
ولا بد من استعمال لفظ الاثنينية في حد الشيئين من حيث هما شيئان هذه هي المواضع المغلوطة
فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة او بما هو اخفى او بنفسه او بما لا يعرف الا به اما بمرتبة
واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي
ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردأ منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء اردأ منه لان الاخفى
يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردأ منه
لان الاول يقتضي ان يكون الشيء على نفسه بمرتبة والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحد والدور الظاهر
اشنع والخفي اردأ في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف
الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل التضاد بحسب الشهرة ويقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة
فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم
تعرف بالملكة فتعريف الملكة به تعريف دوري **قوله** وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة
اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والاضافيات على ما سنعلم
في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الآحاد
هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم حيث يقال
انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع
للحدود وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع
لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد
ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد
والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان والحيوان
مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى ان يحدهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح لولا السؤال قبيح
وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي تقع في حدودها تكرار
هي ما تركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي
الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس
لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مخصوص بالانف لا اي تقعير يتفق والافطس ههنا
غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض في الى بخلاف ذلك

تقابل العدم

في غير ذلك صفة للانف

وقد يقال في تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس
مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا التقعير
بل انما يسمى صاحب الانف الافطس لانه ذو تقعير في الانف وحينئذ يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف
~~وحينئذ يكون معناه انف هو شخص~~ وكلا هذين غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف
وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شي لا يكون ذلك الا له ويكون معنى انف افطس انف
هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجي بيانه **قوله** وهذان المثالان قد بينا سببان
بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف **اى** فبعض ما سلف هو تعريف الشي بنفسه
وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشي بنفسه انما يشتمل على تكرار
لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف
لان السهو من جهة تعريف الشي بما يقتضي تقديم معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه
ولا ضرورة فيه **قوله** واعلم ان الذين يعرفون الشي بما لا يعرف الا بالشي هم في حكم المكررين المحدود في الحد **ه**
وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق في الكيفية وهذا
تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين **وهم وتنبيه** ذ انه قد يظن بعض الناس
انه لما كان المضافان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر
فيوخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشي الا معه وبين ما لا يعلم الشي
الا به وما لا يعلم الشي الا معه يكون لا محالة معلوما مع كون الشي معلوما ومجهولا مع كونه
مجهولا وما لا يعلم الشي الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشي لا مع الشي ومن القبيح الفاحش
ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول
لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا لكن الطريق في هذا ان يسلك ضرب اخر
من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في
جميع اجزاء هذا التبيين شي ليس بالابن ولا فيه حوالة **ف** المتضايفان يكونان معا في الوجود
والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشي بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بالسبب الذي
يقتضي كونهما متضايفين ليحصل منه معاني العقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا
يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو
كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة ويولد من نطفته
سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان
الذي هو الاب ويخصص البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية **قوله** ولا يلتفت الى ما يقوله

صاحب ايساغوجى فى باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه فى كتاب الشفا فهذا ما اوردناه من
الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن مشتغلون الى تعريف التركيب الموجه
نحو التصديق ن رسم الجنس فى التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو
ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو فوقع دور فى ظاهر الرسمين وحمله
فرفوريوس صاحب ايساغوجى على ان المتضايفين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر
صح ان يؤخذ كل واحد منهما فى حد الاخر واشار الشيخ فى الشفا الى انه ليس يحل شكا بل
زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفات ثم بين ان ما كان مازا لفظ النوع فى اللغة اليونانية
كان فى الوضع الاول يدل على صورة الشى وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة
فالنوع المستعمل فى حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوى وكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة فى جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا **النهج الثالث** فى التركيب
الخبرى **اشارة** الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذى نحن بصدده على ان الذكر
هو التركيب الخبرى وهو الذى يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب ن قيل عليه الصدق
والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دورى والجواب
الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمى اورد تفسيرا للاسم وتعيينا
لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا الا الى الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا
فى بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية المغنية عن التعريف او غيرها
مما يجرى مجراها عاريا عن الالتباس فيراد فى الاشارة الى تعيين ذلك الشى انما يلخصه ويجرده
عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشى وههنا
انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس فى
الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعنى بالخبر التركيب الذى يشتمل حد الصدق
او الكذب عليه كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعنى به ما يقع فى تعريف
الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا **قوله** واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمنى والترجى
والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يتعرض بذلك عن الخبر ن
وفى بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق
والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا
بالقوة والتعريض كالاستفهام عن الخبر كما يقال الست فعلت كذا ويراد به انك فعلت وكالالتماس
كما يقال تفضل بكذا ويراد به انى اريد تفضلك به وكذلك فى سائرها **قوله** واصناف التركيب الخبرى ثلثه ن

وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب
مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا حمل البعض على البعض
او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على
الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون تعلق
البعض الآخر فاذن لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها و
النسبة بعضها ببعض اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو
المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري
ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا
طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم تتغير ماهية الخبر
في قولينا عن خبريته المتعينة وقد يعبر التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل
ماهيات الاخبار المتعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض يلحقها بحسب ما يقتضيه احوالها تحصيل
الخارجة بعد تحصل خبريتها فتصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان
الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل
الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي **قوله** اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه
بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الانسان حيوان او ان الانسان ليس
بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل ان ح
الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب **ں** ما بعده الجملة فيه اعني السالبة يسمى ايضا
حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها **قوله** والثاني والثالث يسمونهما الشرطي **ں**
اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فملحق به لانه
يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السواء
فلذلك سميناهما شرطيين **قوله** وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته
الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان
احدهما يلزم الآخر ويتبعه **ں** وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي
ووجود تعلقهما بالمولف **قوله** وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الآخر ويباينه
وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا
مثل الداخلة المقابلة ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا
اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة **ں**

انما سمي المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي التشكك
في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح **اشارة**
الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن
انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيها يصدق فرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة معنى
في اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر
وحاله تلك الحال ش ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست
موجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون
موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون
متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا
بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما
معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا
ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا
بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا
ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه
بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه
به مخصصا ويرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل اللحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا
مجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب **قوله** والايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه التالي المقرون به
حرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا
اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل
هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما
بمتساويين ش الاتصال قد يكون باللزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون بالاتفاق والاتفاق
كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالي
للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما والاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبا او سالبا
من غير تقييد ولا لا تقييد وتوقيت ولا لا توقيت والسلب فيهما هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك
والايجاب في المنفصل هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها

موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا تستحق ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا
وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايهما اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ
التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة** الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية
وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب
واذا كان موضوعها كليا ولم تتبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع
ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان
في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما **فيشركه** وتركه وادخال التنوين يوجب تخصيصا
فلا اهمال في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة النحو فلا نخلطها بغيرها واذا
كان موضوعها كليا وبين فيه الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام
سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد
من الناس بحجر حين جميع ذلك ظاهر **قوله** وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف
فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب **قوله** فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل
فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي
اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه
والا لما فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام
عليه بالقطع دون ما يحتمل والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع
مع الاحتمال الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض في ذكر ان الباقي بخلافه **قوله**
واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان نحوا ابما واحد وليسا بمعنيان في السلب
اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملا لان يصدق معها السلب الكلي
كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي
اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما
السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي
من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل
معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله فان نحوا ابما واحد وليسا
بمعنيان في السلب وجزئي الكلام مفهوم ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل **قوله**
واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة
فهناك لا يكون موضع الالف واللام منه موضع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع والقول

كل انسان عام او نوع ويقول الانسان هو الضحاك ولا نقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف
حاله كقول الرجل ويعنى به واحدا بعينه وتكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر
يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمع ومثل همه بالفارسية
في الكلي السالب قال قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبائع فانها من حيث هي ليست كلية ولا جزئية
ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لواحق اليها تخصصها به
فلا تخلو تلك الطبائع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لواحق تقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع
لواحق تجعلها واحدا شخصيا معينا وتحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية
ومن الثالث مخصوصة والالف واللام تدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام
الاستغراق فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة
فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على التشخيص ويسمى لام العهد
فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر اشارة الى حكم المهمل. واعلم ان المهمل
ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة يصلح ان تؤخذ كلية ويصلح ان يؤخذ جزئية فاخذها الساذج
بلا قرينة مما لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان
تقتضي ان يكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان يؤخذ كلية وهناك يصدق
جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان تؤخذ جزئية فعلى الحالين
يصدق الحكم بها جزئيا فالمهمل في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق يصرحا لا يمنع ان يكون في ذلك
كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان
بصريحه في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق كليا قال الحكم في المهمل على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة
القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كل واحد منها ولا تخلو في نفس الامر عنهما كما مر
في السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية
على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورين الجزئيين وهذا هو السبب
لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي
حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة هي دلالة الالتزام
والفاظ الكتاب ظاهرة ولما بين ان المهمل في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم
فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا
قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دائما اما
ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة
فالليل موجود او قلت ليس اما ان يكون الشمس طالعة

صح البتة صح

واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسما
متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب
واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسما مصحية او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى حمى او به
واما دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب ٥ حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر
والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم سورها او تخصيصه ببعض الجهة او الحكم المجرد عن
بيان تعميم او تخصيص ببعض الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة ببعض الخصوص واما التحصيل لذلك
على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكثر مرات الوضع بل الحصول
التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع
وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما
تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا يعرض عليها ايضا
بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان يعرض من كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة
او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال
بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كليته هذه فجزئيته ان يكون في بعض الاحوال
من غير تعرض لما فيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان
فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم
على قياس ذلك في الباقي واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا
بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه المقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق
فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم مثلا بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها
وكلية الحكم السلبي اعني ايجاب السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات
اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك
فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر
واما كلية الحكم الايجابي في المنفصل فبوجود العناد في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما
يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون العناد في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون مثلا
بين الزائد والناقص في حال لا يكون للمساوي وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما
سلب العناد فقد يعني اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي
صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها
وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات تحت العلم ان الشرطيات

كلها ينحل الى الحمليات ولا ينحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط
او ما في قوة البسائط اول الانحلال والحملية اما ان يكون جزآها بسيطين كقولنا الانسان ماش او في
قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت ماش او منتقل بنقل قدميه واما كان هذا في قوة البسيط
لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد ش قد ذكرنا ان المركبات من المفردات
هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات ~~هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات~~
هي الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات الى المركبات الاول قبل الانحلال الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل
الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف
السلب مع غيره كما تقول زيد هو غير بصير ش لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية
كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان يورد الالفاظ الثبوتية ويعدل بها بادوات
السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال
فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها
ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلتركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا
لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم
تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها
محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللااعمى
واللازال على قياس الثبوتيات قوله ويعنى بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه ش ولما كانت لبعض الاعدام
المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة
الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعنى المعدولة في الدلالة
على الاعدام واجراها بعضهم على ما تقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة
مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان
عند الاخرى واتخذ بعض المتطفلين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم قوله وربما جعل الغير
مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم يثبته او يسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول
فان اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير ش يريد ان اللفظ المعدول
لما كان بازاء اللفظ كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال
او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائها موجبة او سالبة فكذلك هاهنا يكون القضية الحملية اذا كانت
حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان تعلم ان حق كل قضية
حملية ان يكون لها مع المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو رابطة معنييهما واذا توخي ان يطابق اللفظ

والسكون

المفرد

معنى صر

المعنى بعد ذه استحق هذا النال لفظا دالا عليه وقد يحذف حكمه في لغات كما يحذف تارة
في لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يكون حذفه في
بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية اسنى قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى
رابطة تشير الى تعيين ما يرتبط به اجزا القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان
بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة
لان معناها انما يتحصل في اجزا القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجوابه كما يقال
زيد يوجد او يكون كاتبا ويحذف يان في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل
عليها ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قام زيد
وكذلك الاسما المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف
ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية من الفاضل الشارح اعترض على الشيخ
بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسما المشتقة فقوله وحقه
ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسما الجامدة وحدها وقد سها
في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لاسم الفعل في العربية
هو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط
بالمسند مثلا اذا تقدم به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها بنفسه وكيف لا وهو يقع هناك
موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل بعينه
لكان ايضا حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس
اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل
ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على حيز رابطة غير ما به ارتبط الفعل
بفاعله قوله فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل
النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزا من المحمول
فكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس هو
غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعله اياها
جزا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة ان اركان الرابطة
اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط
فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزا من المحمول فصارت معدولة وان
تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما في الثنائية فالفرق بينهما اما
بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الاداتين

حاشية (يسار، الأعلى): [illegible]
حاشية (يسار): كما في قال زيد وقام زيد
حاشية (يمين): خبرا ظ
حاشية (يسار): وقيل
حاشية (يمين): وكانت
حاشية (يمين): وكانت

كما فى اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله نسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه القضية
معدولية منسوبة الى المعدول الذى هو المفرد قوله وقد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع ايضا ل
وذلك كقولنا غير البصير اعمى لان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية
المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع وقد نقل البحث فى هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة
بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل [كان]
على الاعمى فقط او على كل فاقد البصر من الحيوان ولو طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه
على المنطقى بل على اللغوى بحسب لغة لغة قد ذكرنا الخلاف فى ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم
الملكة كالاعمى او على ما ليس بصير اى شئ كان وكان فى اطلاق اعدام الملكات على معانيها
ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شئ فى موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشئ فذهب
بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصى والاعمى لا يطلق الا على كل من شانه ان يكون
بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعى او جنسى والاعمى يطلق مع ذلك على
الاكمه الذى ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات
طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين
يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعانى واما الذين يحملونه على ما يقابل
المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين
ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوى يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قوله [فالقضية]
وانما يلزم المنطقى ان يضع حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية اثبات
صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات لا يكون الا على ثابت متمثل فى وجود او وهم فيثبت عليه
الحكم بحسب ثباته واما النفى فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب ه [غير ثابت]
من شان ما يلزم المنطقى فى هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب [اراد]
المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا
بها كيف كان ان الاعتبار فى العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء
تاخر الحرف عن الرابطة كما فى لغة العرب او تقدم عليها كما فى لغة الفرس فى مثل قولهم زيد
نابينا ست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا
ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح
ان يثبت له شئ ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حى ويصح ان يقال ليس بحى لانه
ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا كما مر بل يكون ثبوتا
عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشئ منها

واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سوآ كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا اشتركتا في الاجزآ وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وجميعها مبنية على اصول غير متعرف وكان الاشتغال بها مما يودي الى الاطناب ولا يعطي مزيد فائدة اعرضنا عنها **اشارة** الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مولفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلطين لما كانت الشرطيات مولفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان فيالف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة لشرط ان يكون المنفصل انما ذات جزين اما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزآ وهي التي يكون من حمليين او من متصلين او من منفصلين وثلثة مختلفة الاجزا وهي التي تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزيها بالطبع فيكون تاليف المتصلة تسعة اوجه وتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشي ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشي واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها وقد يكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب يتالف بعضها من بعض وتتكثر الوجوه التاليفية ولما كانت الشرطيات مولفة بعد التاليف الاول

لوجود

فهي تكون مؤلفة اما بالعفا بانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا املت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا املت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا املت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اقول شرح من التأليفات التسعة والستة على ايراد امثلة بليه اولها حملية كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديها موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يستلزم ارتفاع النقيضين معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يعني استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال الخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا الخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم وبعضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين بعض المقدم لازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم بعضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال من اي جزئيه اتفق مع نقيض الآخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يعني استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم وبعضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح مؤلفة من التالي ولازم بعضه وما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو او اورده الفاضل الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصل الاول منفصل يتبعها وشيخ منفصل حقيقة مؤلفة من مقدم ذلك المقدم

ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليه بتبعها ايضا وبمنع انها المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو
اعني الشارح رجح الاول على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المنفصلة اللزومية
يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها
الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها
الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة بتبيين ذلك اذا جعل اللازم
في المثال اعم من الملزوم لحركة اليد للكتابة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون
الاخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو سهو الناسخ **قوله**
والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها بانها انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد
واحد منها فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو ويحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين
هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساو
في الدلالة فيختفي المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد **قوله** فربما كان الانفصال
الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اقول اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره
واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء
كقولنا كل عدد اما تام واما زائد واما ناقص وهو متشعب من قولنا انه اما تام واما غير تام
واما غير تام وغير التام اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصلت سائر الاجزاء الى اجزاء اخر
ويبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل
من القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة
ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود واما اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة
والكلمات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت اليه من شرحه سقيمة ولتستكشف من سائر النسخ
واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا نهاية
قوله ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها ما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل
قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك
جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بانها منع الخلو عن الاقسام وان كان يجوز اجتماعهما ويتنوع جميع
ما يكون تحليله يؤدي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازمه اذا لم يكن مساويا له
مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق
واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع و
الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اذ احذف احد جزئي الانفصال الحقيقي

واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحدها

او الخلو وحدها اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين

لان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه

ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه

لزم منه ارتفاع النقيضين لان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق

ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان يقول هذا

الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او يقول هذا الشيء اما شجر

او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعا

للجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون قد اوردنا

بدل النقيض ما لا يمكن معه ويستلزمه لا ما يجتمع معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه

ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان يقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا

ليس في البحر فنورده بدله او يقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده

بدله ويحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعا للخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر

وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام

يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من الحصر واما الاخران فقد يستعملان

في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما شجر فيريد الصدق فيهما

فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما يريد الكذب فيهما فيقال انه

اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول بالمراد مانعا

للجمع والثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف

الى ما سلمه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان

كل واحد من هذه المنفصلات قد يتألف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد

وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين

كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس

بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد

اما مساويين او لا مساويين وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس بانسان فهذا

من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان يتألف عن موجبة وسالبة كالعام وما نعة الجمع يمكن

ان يتألف منهما ويمكن ان يتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتألف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية

هذا الشيء اما واحد او ليس بكثير العامي

[illegible]

كالسلب بها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن أن تتألف منهما ويمكن أن تتألف من سالبتين لأن السالبة يمكن أن تكون
لازمة للموجبة والكلي أن تتألف من محض لاشتمالها على ما يشتمل على الحقيقية وزيادة **قوله** وقد يكون
لغير الحقيقي أصناف أخر وفيما أوردناه ههنا كفاية ق يريد به المواضع التي يستعمل فيها حروف
العناد ولا يراد منع الجمع أو الخلو مثاله يقول رأيت إما زيدا وإما عمرا حين تشك في رؤيتهما
ويقول العالم إما أن يعبد الله وإما أن ينفع الناس أي غالب أحواله هذان الفعلان وهذا مما
يتعلق باللغة **قوله** ويجب عليك أن تجري أمر المتصل في الحصر والإهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات
على أن يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول أقول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالإحالة
على الحمليات فإن حكمهما في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والإهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض
والعكس في موضعه إن شاء الله تعالى وفي بعض النسخ أمر المتصل والمنفصل وأمر المنفصل في الحصر
يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك إلا العكس فإن العكس لا يتعلق به لعدم امتياز أجزائه بالطبع **إشارة**
إلى الهيئات يلحق القضايا ويجعل لها أحكاما خاصة في الحصر وغيره ق الأدوات هي التي تلحق القضايا
إلا أن المنطقي لما كان نظره بالقصد الأول في المعاني أشار إلى الهيئات دون الأدوات **قوله**
إنه قد يزاد في الحمليات لفظة إنما فيقال إنما يكون الإنسان حيوانا وإنما يكون بعض الناس كاتبا فيفيد ذلك
زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا
أو خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول إن الإنسان هو الضحاك بالألف واللام في لغة العرب
فيدل على أن المحمول مساو للموضوع وكذلك يقول ليس إنما يكون الإنسان حيوانا أو يقول ليس الإنسان
هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الأولى في الإيجابين ق المحمول قد يكون أعم من موضوعه كالأجناس
والأعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول وأكثر الخواص غير المساوية فلفظة إنما إذا دخلت
على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله تجعل الحمل مساويا أو خاصا بالموضوع وليس إذا
دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك وإثبات العموم **قوله** ويقول أيضا ليس الإنسان إلا الناطق فيفهم منه
أحد معنيين أحدهما أنه ليس معنى الإنسان إلا معنى الناطق وليس يقتضي الإنسانية معنى آخر والثاني أنه ليس يوجد
إنسان غير ناطق ق يريد أن هذه الصيغة تفيد إما المساواة في المعنى كما بين الإنسان والحيوان الناطق وإما
المساواة في الذات كما بين الضاحك والناطق **قوله** ويقول في الشرطيات أيضا لما كان النهار راهنا كانت
الشمس طالعة وهذا يقتضي مع إيجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي ق
راهنا أي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على أن وجود المقدم مسلم
موضوع لا يحتاج إلى بيان **قوله** وكذلك يقول ليس يكون النهار موجودا إلا والشمس طالعة يريد به كلما كان النهار
موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا أي الفحوى ق يريد أن القضية بهاتين الأداتين تصير محصورة كلية **قوله**
ويقول أيضا لا يكون النهار موجودا أو تكون الشمس طالعة ونحو من ذلك ق

الهيات بالقضايا

هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرّفة وهي ما لحلوعن ادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات
ومعناها لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار
موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون
الشمس طالعة قيل والاخر اقرب لانه لا يغير اجزائها قوله ويقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد
وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا ان وهذه اقسام المحرفات
فكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا من المعادن الصم كجذر العشرة
مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها
فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الحلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء
الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك كما مثال اخر لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد
فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون
غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرعشة اشارة الى شروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال
حال الاضافة مثل انه اذا قيل حره هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك
متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل الخمر مسكر
فليراع بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا ان
ذكر في هذا الفصل موانع لا يتحصل معاني القضايا الا بمراعاتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة
وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في اي الاوقات هو فانه يحصل بوقت توسط الارض
بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه
لا يعمل في الصقالب الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل
السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالها وهذه الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين اخرين كما يجي
ان شاء الله النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها ان اشارة الى مواد القضايا الا لحلو المحمول في
القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به
في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب
والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس اصطلاحي اعتبار هذه الامور فيها على
ما يعتبر في الحمليات مادة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه
وليس يبعد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه
فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو
وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان يكون اما واجبة

37

او ممكنة او ممتنعة ولابد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجي بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاول هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سوا كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبة الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة ن يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله ويعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها ن اقول ويعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سوا نقول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما نفهم ونتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سوا تلفظ بها او لم نتلفظ وسوا طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا مساويا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما نفهم ونتصوره منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية الذي هو الجهة اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها الحكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حينا ما في الايجاب او على سبيل الامكان ن الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم للملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات والمطلقة هي التي بين فيها الحكم الايجابي او السلبي فقط من غير بيان شي اخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر الوقت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويعمان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث معا بلا لهما ومن الثلث المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لادوام يوهم انه قسيم الاربعة

اذا دام

معنى ان الكون في بعض الاوقات هو التوقيت والدوام هو اللاتوقيت ومن التوقيت واللاتوقيت مقابلة

ادعى دون ان يقسم دائما

وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم الانسان ولها يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا انسان لما يكون
مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا انسان لما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي اعم الممكنة من حيث
هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها
تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون قد بين فيها شي من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود
من غير دوام وضرورة ش هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة
الانسان ولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل تحتمل مغايرا للاطلاق
من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الضرورة
حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شي اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها
الدوام وقيده باللاضرورة ليلا يشكل بالضرورة وسمي الخالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما
الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما غير ضروري وغير الضروري اما
دائم واما غير دائم قوله والضرورة قد يكون على الاطلاق كقولنا الله حي وقد يكون معلقة بشرط
والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني بها ان
الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام
موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام
كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام
موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا والفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول
وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة يلحق الذات وهو المتحرك
فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك او غير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط محمول
او وقت معين كالكسوف او غير معين كالتنفس ش لما فرغ عن بيان الاطلاق وما يقابله شرع في تفصيل
الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة
هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما قيد الضرورة بالدوام لكونه
من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع
واما بدوام وجود صفته التي وضع معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلث هي المشروطة
بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان
بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل
اما متعلق بالموضوع او متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه
والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات مباين ذات الموضوع والخارج

اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة
واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير يختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت
زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وحينئذ صيرت السلب جزءا
من المحمول وكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف
كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا
ايضا ما دامت الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة
بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا تشمل الضروري بشرط الذات
وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد هٰهنا بالمشروطة بحسب الوصف
والضرورة بشرط المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون ج ب بالضرورة — فائدة
حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات متقدمة على الوجود
موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم
ان القضية خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول وان كانت
بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فعلى تفسير كان ينطبق في معنى اشتراك الاخص
والاعم او اشتراك الخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما — لم يشترط
وما يشترط كان فيه هو المراد في قولهم كل قضية ضرورية ن الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود
الذات يقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوي
الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة بلا شرط كان تغاير المطلقة
بالاعتبار وانما تتساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار
جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي متناولة القسمين
دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك هو ثبوت الحكم في جميع — المعنى م
اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة
المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان
في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو
المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون
للذات وجود دائما على التقديرين جميعا فما يشترط كان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا
هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي وقد يوجد في بعض النسخ بدل قولهم
اذا اشترط في المشروط اذا لم يشترط في المشروطة

احترز عن الامكان الوصفي فانه يقابل الضرورة الوصفي

وعلى هذا التعريف يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذى يندرج فيه الاخص تارة والاخص تارة اخرى قوله واما ساير

ما فيه شرط الضرورة والذى هو دايم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضرورى ن تعنى الاقسام الاربعة

الباقية من الضروريات وهى المشروط بشرط وصف الموضوع على الوجه الذى لا يشمل الضرورى الذاتى

وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت غير المعين مع الدايم الغير الضرورى

اقسام المطلق الغير الضرورى وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذى يكون

بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضرورى الذاتى فالمطلق الغير الضرورى ما فيه اما

ضرورة من غير دوام واما دوام وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضرورى الذاتى وانما

سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر فى التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او

ممكنة وهذه القسمة قد تمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة

اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هى العامة والثانى ان يقال القضية اما ان يكون

الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهى الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالى عنها

وتكون المطلقة بحسب هذه القسمة هى الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات فى التعليم الاول

كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين ولاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده

فى القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية

والاسكندر الافروديسى ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال الذى هو دايم

غير ضرورى فهو مثل ان يتفق لشخص من الاشخاص الحاجب علته اوسلعته صحبه ما دام موجود الذات

ولو لم يكن يجب تلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان

ليس بضرورى ن الجمهور من المنطقيين لا يعرفون بين الضرورى والدايم لان كل دايم كلى فهو ضرورى فان

ما لا ضرورة فيه وان اتفق وجوده فهو لا يمكن ان يدوم حسا ولا لجميع الاشخاص التى وجدت والتى

ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضرورى فهو دايم فالضرورى والدايم متساويان فى الكليات

واما فى الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ فى الانسان الذى يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة

والدايم فيهما يعم الضرورى وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يعرفوا

بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان التنظر فى المواد لا يتعلق بالمنطق والمنطقى

من حيث هو منطقى يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معنيهما فهما مختلفان سواء تساويا

فى موضوعاتها او لم يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى فقد اخطا

فانه جايز ان يكون فى الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة لحال او سلب الدايم وقتا ما

بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللقمر من الكسوف او وقتا غير معين

ولو لم يجب

مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او ما يجري مجراه قوله لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا دائما والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما ليستا بضروريتين الا في وقت ما قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان لا تشاح في الاسامي هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية منها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية يكون اعم منها اذا لم يشتمل عليها وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهذا لكن ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة ويكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى قوله الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاميا او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان نفسه ليس هو سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه خالف الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا للامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف ثم ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى

مثل الكتابة

وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك
بل يكون كالكتابة للانسان قوله هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله
اعني الضرورة فهذا الامكان مما يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكور
قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية
متساوية النسبة الى وجود الكتابة له او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار
فربما تشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال
وكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان
احدهما اقل تناولا من الآخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر [بعد ما] باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص
[ای لا یکون معناهما واحدا لان القائل ... بالعام]
من الآخر الا بالمجاز وذلك كما تسمى واحدا من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى جنسه
بالخصوص والعموم والممكن هيهنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير لجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص
قوله فيكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة اقول انما لم يقل ان
الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم يقابل بازاء ما له ضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا تصير
حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما فيسع ان يطوى الواجب والممتنع ايضا
تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا لتكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم لجواز تشاركهما
في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار
ليس لما يوصف به الشيء حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان
ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن قوله هذا معنى رابع للامكان وهو الامكان
الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما
سائقا من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات
التي لا يعرف حالها انها تكون موجودة اذا حان وقتها ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون
معدوما في الحال فقد اشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم
انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضره هذا لم يضره ذلك اقول بعض من اعتبر
هذا الامكان لما تنبهوا الا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه
في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه
الى ضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يضره ضرورة العدم فلا يضره ضرورة الوجود
وحصل من ذلك ان الواجب حينئذ ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة
الى اصول وشروط في الجهات وهيهنا اشياء لا بد من ان يراعيها

اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان بالمعنى الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان زيد متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال ش المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا ينافي الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك فهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا عامل في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك مر واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاول قوله واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دام باقيا حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري ش وهذا بيان ايضا لما تقدم لمثال جزئي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الجهة قد يغفل عنها الفطن فيكثر بسببها الغلط ش القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تعارضا لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي يلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي التي يلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي يلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي يلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجي ذكره وسالبة الامكان ان سلبت العام فهي التي يلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي يلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين

لانه لم يضع الامكان بازاء الواجب

[illegible] ان يقرر على [illegible] لا يكون [illegible] مقطعا عنها عن الاول [illegible] لا ينافي الضرورة المراد ان الامكان اما بالذات [illegible] لا الضرورة العام او بالغير [illegible] لا ينافي الامكان الخاص [illegible] بشرط [illegible] لا ينافي الامكان [illegible] المحمول [illegible] لا ينافي [illegible] الى [illegible] الموجود [illegible] بشرط المحمول [illegible] لا ينافي الامكان الاستقبالي [illegible] لا يلزم الانقطاع

واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل يشتملان دوام الطرفين الخالي عن الفرق
اي الوجودي اللاضروري
وسالبة الوجود الاكثري تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي
تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب **اشارة** الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا
قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف
بانه ج موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق
ه تحقيق القضايا هو تحقيق ما ينضم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر
الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا
كل ج ب كلية ج ولا الجيم الكلي اي الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي
لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزء من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات
وبيانه انه ان اخذ مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان
اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع على
الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني
ان كان حاصرا للجميع ما هي مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج
كان كليا موجبا والا محصورا موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكلي والكلي
ما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات
بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد
من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال تفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج
تفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا
كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها
انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج بنفسها كما في المهملات وذلك
لان لفظة كل لا تضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف
اي الانسان حيث كلي طبيعي ويراد بها مرات كلاليه و
الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به
سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف وللتحقيق فان الشيء الذي يصح
ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوفات بج بالفعل
على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا نشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد
من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك فذهبوا الى ان المراد به ما يوجد
منها في الخارج فقط على ما سياتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف به دائما
او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يساوي الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع

بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر البحث من احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها مختلف
الموجهات بحسبه قوله فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا
او دائما ما جميع هذا الخصوص كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات
وبهذا المفهوم سمي مطلقا عاما فان حرره ق تنبيه الى مفهوم الاطلاق العام مع الاصحاب الكل وهو ظاهر
قوله فان زدنا شيئا اخر فقد وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله
وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما وصف بج دائما
او غير دائم ق وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي هو حالة في شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة
التي لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه
ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة ق وهذا بيان جهة النقيض قوله وان لم يكن شيء ج فانا
لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك ق يريد ان الحكم الضروري انما
يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام
موجود الذات انسان حالة كونه كاتبا وحالة كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب دائما
حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجود الذات
من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب الى انه هل يمكن
ان يكون ما ليس بضروري دائما في كل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس
بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشيء ق يريد
بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعرض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله ولكن شرط
القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة وقد ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا ق يريد ان المنطقي
اذا طلب محوى الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق بنافع في
استكشاف المحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له
ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج
ويقولها لا دائما مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات ق البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله
حال كونه مقولا له ج ويقولها لا دائما اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه
وغير دائم ما دام الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول
مشروطا والثاني عرفيا وسمى المنشأ واحدتهما للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المساوي
لهما خاصا ولم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن
ايراده هاهنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول هاهنا لان الموضوع ب
وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة

والثاني لعقد المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان نقول
كل واحد مما يقال له ج على الشان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة
قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجها آخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب
وقت وجوده ش هولاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او في الماضي
ولا يكون ما هو عند العقل وحده ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب
الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده
ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا الكل
ولوجوه اخرى من الفساد ذكر في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة
فلو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اي وقت
من المستقبل يفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون ش وهذا مذهب آخر تابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب
بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة
بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتها كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون طبيعتها
فيه سوى الانسان حيوان موجود صح حينئذ ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس
بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان
بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب ايضا خ
ش يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار ايضا اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في
العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة
في الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة بالاطلاق العام
الذي يقتضيه هذا الفرض من الاطلاق ان يكون السلب بها ولكل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف
المذكور بينا ولا غرض بين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب في زمان ما
وقت النفي وحاله ش يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها
يعني سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد لا مما يقابلها بل على وجه
اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى
عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداتها خ
عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب لفظا يدل على زيادة معنى هذا الفرض صح
على ما تقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج موصوف البتة
بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج ما دامت موصوفة له
الا ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في مصطلح لغة الفرس هيج ج ب نيست
تمام الحاشية

وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع ه آراد به ان المفهوم
من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع
في جميع اوقات كونها موصوفه بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري
بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم اعم من الضروري وفي ذلك انه لا يصح
ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق
عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا موضع غلط كبير من الناس ايضا
في جانب الكلي الموجب ش اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد
في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد
من الاعتبارين بما يعرفه اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي
منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها
للسالب وهو ما سماه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اي الالفاظ به
هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وجه حال ولكن السالب الوجودي
وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري او دائم ش هذا الكلام يوهم انه
يريد رد السالب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت داله على
الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحالوا السالبة بان جعلوها معدولية حتى ارتدت
الى الموجبة ودلت على الاطلاق ومقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا
بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس بموجود
ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضروره فلا يعد من يحسن والفرق بينهما ان قولنا
كل ج هو بالضروره ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عن واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضروره
لكون السلب عاما وحاصرا ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم
بل حيث يصح احدهما يصح الاخر وعلى هذا القياس فاقتض في الامكان ش اي لا يبعد ان يقدم الموضوع على الجهة والسلب
ويؤخرهما عنهما في الدلاله وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وهو ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضروره
عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا
فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد بعينه بالفعل ويقتضي ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على
كل واحد بعينه يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل وتعلقه بكل واحد بعينه
تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على كل واحد بعينه والحاصل ان الاصل تساوي دلالتيهما في
جميع المواضع لولا المخالفة العرفية في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم الدوام
بخلاف الموجب وهذا الفرق انما ظهر في المطلقه ولم يظهر في الضروريه

اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام
وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد في بعض النسخ هاهنا زيادة
وهي فصل آخر هو هذا تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة
يغاير اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الاخر مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا يكون
فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم الحمل وكذلك امكان الجهة ايضا
فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او غيره من التي لا نهاية لها صدق حينئذ
بالاطلاق ان كل لون هو بياض او شيء آخر باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان
اذا اخذ بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا بل هاهنا الوان بالضرورة لا يكون بياضا
وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان
انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول انتهى ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت
ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يحمل الموضوع
كل ما هو ج مثلا بالفعل مما في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب السخيف المذكور والمذهب التابع
منه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يحمل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل
على ما يقتضيه التحصيل ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة
واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات
واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول هو ان يقال في وقت لا يوجد
فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال
ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض
دائما وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة
هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري
ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا
يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص
كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا
كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فتبين امره الظاهر من المثال لان في ذلك الوقت
يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون
في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب السور ضروريا اي في سائر الازمنة
فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل الماخوذ من
اكثر النسخ لعله حاشية ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب اشارة
الى عكس الجزئي في الجهات الخمس من الكليين ونقيضهما علمت ان قد كان ظاهر تحوله قولنا بعض ج ب

المحمول

من حيث الحمل وان بحسب العقل او

اي يوجد الحيوان الا الانسان

صدق وان كان ذلك البعض موصوفا به في وقت لا غيره وكذلك يعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق فيه ذلك
في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق
عموم كل عدد في كل وقت ش يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام
بحسب الوصف ما يستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالابعاض والابعاض متساوية في هذا الباب
فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط
في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا عموم الاوقات قوله وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس
اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يلزم ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق او غير الضروري
او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا
وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري ش يريد صحة اعتبار الاطلاق والعام
في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف يظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل
على صحته نحو ما ذكر في الايجاب بعينه وما في الفصل ظاهر اشارة الى ما يلازم ذوات الجهة قولنا
بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة
لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها
كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا متلازمان مساوية لما
من باب الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما ولا ينعكس عليهما اذ ليس يجب ان يكون كل لازم
مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس
اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون
يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون
الخاص او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو
اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع
ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون ش الموجهات منها ما يتلازم ومنها
ما يلزم غيرها من غير عكس ففي المتلازمات طبقات ثلث للوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث
تقابل هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجوب	وما يقابله	طبقة الامتناع	وما يقابله	طبقة الامكان الخاص	وما يقابله
بالضرورة يكون	ليس بالضرورة يكون	بالضرورة لا يكون	ليس بالضرورة لا يكون	ممكن ان يكون	لا يمكن ان يكون
لا يمكن ان لا يكون	ممكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون	ممكن ان يكون	ممكن ان لا يكون	لا يمكن ان لا يكون
ممتنع ان لا يكون	لا ممتنع ان لا يكون	ممتنع ان يكون	لا ممتنع ان يكون		

والشرط

او

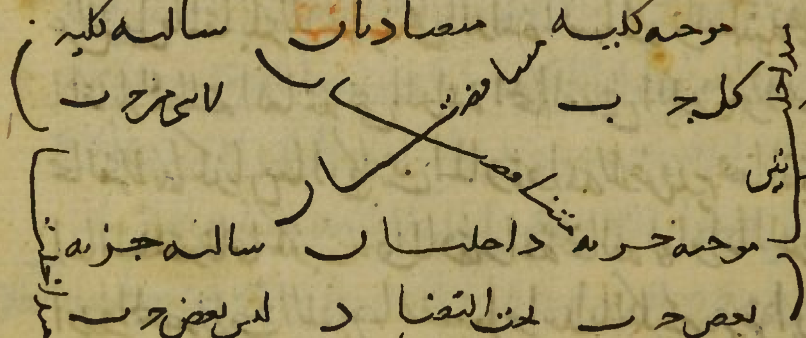
اعلم ان

والامكان في طرفي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط
ان الواقعة في كل طرف متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحدة من
الطبقة الاخرى من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح وهم وتنبيه والسؤال الذي يقول به
قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون
وان لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهائل كله
فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم
قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهو كان
مع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم ان يأتيهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او فرضوه
كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب
فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون
كثيرا ويظنون انه ان فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون
اذا فرض
وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله. السؤال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المصنفين
وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر
في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وحيث طال
ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي حصلت فيه وهي اثنتان وعشرون المطلقة العامة.
الضرورية المطلقة. والمشروطة بالذات اللادائمة. والضرورية الدائمة الشاملة لهما. والمشروطة
بوصف الموضوع على الوجه العام. وعلى الوجه الخاص. والمشروطة بالمحمول. والتي بحسب وقت
معين. والتي بحسب وقت غير معين. الدائمة المحتملة للضرورية. والدائمة اللاضرورية. المطلقة الخاصة
اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة. وباعتبار اللادوام. الممكنة العامة. والخاصة. والتي هي اخص منهما.
والاستقبالية. المطلقة بحسب السور. والضرورية بحسبه. والممكنة بحسبه. المطلقة العرفية على الوجه العام
وعلى الوجه الخاص. النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض
هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه
صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند
جمهور القوم. اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب
واما بالجهة وهو
والسلب واما بالكلية والجزئية واما بشيء اخر من سائر اللواحق والاختلاف الجمعي منها هو الذي بالايجاب
والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه
لانها انما تكون اختلافات حيث لا يكون الحكم في احدهما اما على ما يكون في الاخر او ما يكون فيهما او
على الوجه الذي يكون فيهما والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا

مدعو على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب ومدعو على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا
هذا الحيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني مدعو على
وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته ومدعو على وجه يقتضيه الاختلاف بنفسه والاول
كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان
والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما
لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة
يقتضي لذاتها ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في
مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في
الماضي والحال قد تعين طرفه بوقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة
وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه فيه
نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه
لاستناد الحوادث في انفسها الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى
تجب لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام
كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكد بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب
منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رايهم فيه قوله
والمتناقضان المتقابلان في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب
فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا
سلب شيء فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذبة لكنه قد يشوب مع الانحراف عن
مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان تراعى في كل واحدة مراعاة خ
من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في
الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يتعلق بهما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والربط خ
والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف ش يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد
التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده
في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب
كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في
بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان تراعى في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه
في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة
اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او فيما يتعلق بهما يعني المقدم والتالي

وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي
الاضافة وفي الجزء او الكل وفي القوة او الفعل وفي المكان وفي الزمان فلو لم وغير ذلك مما عددناه يزيد
السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف
عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف
في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل
كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع
والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في
قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي
في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الان وليس بموجود اي
وقتا اخر راجع الى المحمول واقول انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات وحينئذ يتعلق اما بالموضوع وحده
او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي يختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل
فتخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه
مثلا اذا قلنا الشمس يجفف الثوب البل اي ان لم يكن الهوا باردا شديدا ولا يجففه ان كان باردا
لم يكن عدم برودة الهوا جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا يجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان
شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهوا هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل
تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان
غير ما تمثل به من الاسود مع السواد او لا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده
وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد
جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم
غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد هاهنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا
لاعتبار اجزاء القضية قوله وان لم يكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان يختلف القضيتان في الكمية
اعني في الكلية والجزئية كما اختلفا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا تقتسما الصدق
والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب
او يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب
بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية قوله
يريد ان يبين ان المحصورات المتفقتان بل مع اختلافهما في الكيف مع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض
الا مع شرط اخر وهو الاختلاف في الكم وذلك لان المتفقتين فيها قد تصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان
وقد تكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فلا يكون الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق

والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الانقسام لذاته والامكان يقتسمان في جميع
المواضع قوله ثم بعد تلك الشرائط قد تحوج فيما تراعى له جهة الى شرائط تحققها ش يريد ان ذوات الجهة
مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على ما تحققها قوله فليكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر في المواد
فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس
بحجر وجدنا احدى النقيضين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غيره في الاخرى ولنكن ايضا
السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان
ليس ولا واحد من الناس بحجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الانقسام ايضا
حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة ش يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلث
فاورد امثلتها وكان الصادق من الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة
الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية ش جرت العادة
بان يوضع لها لوح هكذا



فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية
ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب
دون الصدق وذلك في مادة
الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوز ان تجتمعا على الصدق
دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين
لدخول احديهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب
في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد اتفقوا
على سبيل التجريف وقلة التامل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكيفية
والكمية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل بل ظنوا انه ان عني
بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي اريد اثبات ب لكل عدد ج من غير زيادة
كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب
فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له
اعني السالب الكلي فان الحكم بالايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن
كل واحد وعن البعض اذا لم يكن في كل وقت ش زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا اختلفت
في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا تصير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات
المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا
امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة

وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معًا كما
في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل يجب ان يكون بعض قولنا كل ج ب بالاطلاق
الاعم بعض ج هو دائمًا ليس ب وبعض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو بمعنى كل ج يسلب عنه ب بلا زيادة
هو قولنا بعض ج دائمًا هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية وبعض قولنا بعض ج ب
بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائمًا يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي
وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور وبعض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائمًا هو ب
لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف
التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن
واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية
تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو
عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن
المقابل للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون بعضها ضرورية
مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية
اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ
اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان بعضيهما الدائمتان الجزئيتان
ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني بتناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك
لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال وبعض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج
دائمًا يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور
وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان في اعتبار
الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة ويتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى
بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة
العامة تناقض المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي
اخص من التي خصصناها نحن باسم الوجودية قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعني به اللاضروري وتارة
يعنى به اللادوام والمطلق العام انما يفضل على الاول بالضروري اللازم وعلى الثاني بالدائم المحتمل
للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام
اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم
اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتناسبة اذا وقعت في بعض قضية دالة على حكم واحد
كما وقعت هاهنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك البعض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها
عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا.

لية

هذا الاطلاق صح

بسم الله الرحمن الرحيم

كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنه كذلك وفي بعض النسخ بل
اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لان بعض الوجودي اللادائم
والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل
على ان الحق هو الاخير انه قد اورد في نقائض باقي المحصورات ذوات الطرفين لا الضروريات قوله واذا قلنا منها
ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان المقابل له ما يلزم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب او
سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقتا ما لا دائما فانما يقابله ان يكون نفي دائما او اثبات دائما
ولا يجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة لو بعينه وجودها اي لا تجد قضية تشتمل على الداخلين المختلفين
لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لا نها لا تسد اخلال او بعينه وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الداخلين
المختلفين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج بت بتلك الجهة قوله ونقيض قولنا بعض ج ب
بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا
ليس بعض ج ب اي البسيطة بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب او وذلك ظاهر
واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب يصدق في ثلثة مواضع احدها ان يكون الجابة على كل ج
دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون الجابة على البعض وسلبه عن الباقي دائما قوله
ولا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق
ليس شيء من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخر و يريد ان سلب الاطلاق
الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على
الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا
مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد
للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما توجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك
مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به
ووضع معه على ما يحتمل ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق
اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان له وفي كل وقت حتى اذا كان ج وجب ما موصوفا بانه ج بالضرورة
وفي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي البا عث
على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها مطلقة
ولذلك حكم الجمهور بانها تناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بحيلتين اولاهما حمل المطلقة
على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام
والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق
الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا على هذا

كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية قوله هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان بعض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات يا تعرف اللادائم المخالف قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي قوله اي كان الاطلاق او الاعيان عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك فلا نعوزنا مطلق وجهي بهذا الشرط قوله قد ذكرنا ان المحصلين من اهل الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمل كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يحصل على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يتمشى التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يوجد متناولا للضرورة فيكون عاما ويمكن ان يوجد غير متناول لها فيكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجهي يوافق الاسكندري قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون ب ما دام موجود الذات ج ... وقد عرفت هذا ان يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه ونقيضه هو بعض العرفي العام مضافا الى الضروري الدائم الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحوا على هذا وبيان هذا فيه طول قوله يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قولك كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما الا لكن حملها على العرفي وكذلك في الاستعمالات ما في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان يحمل قولنا كل ج ب انما يصدق فيه يصدق في زمان بعينه وهذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق

وقد ذكرناه قوله لا بعم كل احاد حرف كل ما يوجد موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس بعض حرف اي
من جهات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا حفظنا في الجزئين ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب
ان يحفظ مما حفظه سهل صحة التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يصحح جزئية الحكم ولما
يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جهات زمان ما بانها جميعها بعضها ليست في ذلك الزمان
مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا
للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيصح الوقوع واللاوقوع معا في ذلك
الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم في ذلك النهار فانه يناقض
قولنا بعضهم ليس بصائم في ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه
لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الاخر
ويصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان لكم قوله وقد يحضرني
قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط
لها غناء كثير ولينزع في تحصيل ذلك الى كتاب الشفا يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق وكم من تلك الفساد يتوجه
عليهم من جهتين احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية
المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان عالك الف ورق ذهب يعكس عندهم الى قولنا
لا واحد ممن يملك الف ورق ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك
الف ورق ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست بضرورية ولا محمله على تفسيرهم
ولا خارج عن هذه الملة عندهم وظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيتهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط
كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبايعها
وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع
لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد
الحكم بزمان معين وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة على
الضرورية الوقتية وعلى غيرها وحينئذ يكون المتناقضان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة
يتفقان متحدتا الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق
اشارة الى ما يناقض سائر ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب
الحمل الاول في عدم ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين معا بلا ان يجعل هذه اللادائمة
مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى ضرورية
موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحمل الاول اذا كانت عامة كان بعضها مطلقة عامة وصفية
مخالفة واذا كانت وجودية كان بعضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة

فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف والمراد
من عرفه وتقرب هنا قوله واما قولنا بالضرورة كل ح ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ح ب اي بل ممكن
بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ح ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما
قولنا بالضرورة لا شيء من ح ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ح ب اي بل ممكن ان يكون بعض ح ب بذلك
الامكان دون امكان اخص وقولنا بالضرورة بعض ح ب يقابل على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ح ب
اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ح ب يقابل على هذا القياس قولنا ممكن ان يكون كل ح ب اي
الامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تشتبه فيه
سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون كل ح ب بالامكان الاعم يقابل على سبيل الليس ممكن ان يكون كل ح ب
ويلزمه بالضرورة ليس بعض ح ب وتمم انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذي استفدته
وقولنا ممكن ان يكون كل ح ب بالامكان الخاص يقابل ليس ممكن ان يكون كل ح ب ولا يلزم هذا انه ممتنع ان يكون
ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء
من ح ب بهذا الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شيء من ح ب وكان هذا القائل يقول بل واجب
ان يكون شيء من ح ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ح ب او بالضرورة ليس بعض ح ب
وليس يجمع هذين امر جامع يكتفى في الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون بعض السالبة الممكنة
موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا
واما قولنا ممكن ان يكون بعض ح ب بهذا الامكان فبينا فضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من ح ب اي
بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ح ب مناقضة قولنا
ليس يمكن ان لا يكون بعض ح ب اي بالضرورة يكون كل ح ب او بالضرورة يكون لا شيء من ح ب فهكذا
يجب ان يفهم حال التناقض في ذوات الجهة ويخلى عما يقولون ن الاقسام بحسب الضرورة ثلثه ضرورة ايجاب
وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يساوي احدى الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورية
والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه بعضه لتلك وتلك بعضه لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد
بين الضروريتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في
المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان في قوله في اخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ح ب يناقضه
ليس يمكن ان لا يكون بعض ح ب اي بالضرورة يكون كل ح ب او بالضرورة يكون لا شيء من ح ب موضع نظر فان الواجب
ان يراد فيه او بالضرورة بعض ح ب وبا فيه ليس ب او يقال بالاجمال بالضرورة كل ح هو اما ب واما ليس ب
ليدخل فيه الاقسام الثلثه كما مر في باب الدوام اشارة الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول في القضية
موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق ن هذا رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات
وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا

كما مر في السؤال الذي يقول فيهم

اي الكذب بحاله

واشتباه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد
في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاده فيه الفاضل الشارح لا حاجة وهو
قوله ان جعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا
واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس
لازما لاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس كذلك فيه بل المراد ان الاصل
ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه
فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء
نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه والكذب
وهو بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب
خالية عنها وقد رأيت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتأخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا
قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية وبين انها منعكسة
مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس لان من الحيل التي قبلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن
كل واحد من الناس ولا يجوز ان يسلب الانسان عن شيء من الضحاكين فربما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء
لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه ن يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة
لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحلتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه
بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس
وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة
في التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة
الذي هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في
المتضادين اوضح منه في المتناقضين قوله والحجة التي يحتجون بها لا تلزم الا ان يؤخذ المطلقة على احد الوجهين
الآخرين واما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شيء من ح ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ح المطلقة
والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ح المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها ح و ب
معا فيكون شيء مما هو ح هو ب وذلك الى نقيض المفروض لان العكس الموجب الجزئي اوجبه فانا لم نعلم
بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ح ب هذا محال ل هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول اي الموجب
واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما يبين في موضعه
بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات
الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سيأتي ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على
بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما تثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ

ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية
لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس
بين بنفسه انما نذكره بتجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانه محتاج الى بيان اورد مثالا
قوله على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د موج و د موت فبعض ج موت ولقائل ان يقول لكن
لا ان الحدود ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض بالضرورة ليستقيم القياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل اي غير تراد فه
معناه ان الشيء الذي يوصف بب نعيّنه في ذهننا ونسمّيه د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشيء
الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا في موضوع ومحمول بالفرض
والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا تصيّره شيئين فهذه حال علة الحجة والشيخ
بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب اصطلاح الحكماء
قوله واما الجواب عنها فهو ان بهذا الدليل يحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة العبارة فقط فقد علمت انهما وقد
في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد من الناس
والجابة على بعضهم ن لتنبيه على عدم انتاجها ههنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب يناقض لا شيء من ج ب
المطلقتين لكنهما ربما تجتمعان على الصدق مما قيل له انه محال في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ومثل بالانسان
والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا وندعي انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض
ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما لزم لو كان هذا يمتنع اجتماعه على الصدق
مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس المطلوب وقوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب
ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب
ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون صادقة وذلك لان
الموصوفات قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم
مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شيء
من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية
مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الوجهين الاخيرين الكلية
من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما
فنفرض ان نقول قولنا لا شيء من ج ب ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج
ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول
ان الحجة تقتضي ان يكون بعض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي
كما ذكرنا وانما يكون عكسه هو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج

اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها
مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة
الوصفية كنفسها والاعتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلوب لها اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج
الى بيان ثم بيّنه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف
بج ضرورة بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا
بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب وحينئذ تتم الحجة وامّا
اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فيقول الشيخ يوهم انه يقول انه
اي خاصا لا دائما ولا ضروريا
ينعكس عرفيا لانه قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون
ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان يظهر بالخلف هو الذي مر من غير تفاوت
وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس
الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف وقال من ياخذ بعض زمانا
انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان بعض
ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال الكرخي بعده
هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا فلا يلزم ما اورده صاحب البصائر واقول في تقرير ان هذا
العكس يحفظ الكلية والجهة مقابل يحفظ احدهما وحدها امّا الكلية وحدها بصيرة الجهة عامة
وامّا الجهة وحدها بصيرة الكلية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج وب
ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج وامّا انحفاظ الجهة في البعض
فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به والا لكان لا اتصافها بب ايضا دائما وكان
لا دائما هذا خلف وانها قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها
وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة
بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج
احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء مما الى يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون
تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود بل
عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع
احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في البعض
ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية
ودائمة ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها هي ان يكون
وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين

لكان ايضا دائما

معه من ان يقول مولنا الاشى من جهات الزمان العلانى ب ح فى ذلك الزمان ينعكس الى قولنا الاشى من ب ح
فى ذلك الزمان لا ان يشترط فى ب ان يكون موجودا فى ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشى ما يوصف به
وجود حسب كما ذكرنا وتمثلنا فيما لك الف وجرذ هيب بل ندعى صدق حكم العكس فى ذلك الزمان ونبينه
بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ح فى ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض ح ب فى ذلك الزمان وقد كان
لاشى من جهات ذلك الزمان ب هذا خلف والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته
قوله واما الحجة المحدثة التى لهم من طريق المباينة التى احدثت بعد المعلم الاول ولا يحتاج الى ان نذكرها
فانها وان اعجب بها عالم حزوره وقد بينا حالها فى كتاب الشفاء اقول الحجة المحدثة هى التى اشرنا اليها
انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابى
وهى انهم قالوا ح مباين لب وما بين المباين مباين فب ايضا مباين لح فلا شى من ب ح واستدرك
الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشى نفسه فلا يجب ان يكون
مباينا وذلك انه جعل المباين لب هو ح والمباين لح قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان فى قولهم
مباين المباين المضاف بفتح الباء على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر الباء على انه اسم الفاعل
والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازدواد هذه الحجة
ماذكره الشيخ فى الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتى بالمكان والتى بالحل
والتى بالسلب والمراد منها هاهنا التى بالسلب فيرجع قولهم ح مباين لب الى انه قد سلب عنه ب
وقولهم ومباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شى فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشى وهذا
هو المطلوب نفسه ماخوذا فى بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما
كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول عرضيا لا
للموضوع والموضوع ضرورى للمحمول مثل التنفس لذى الرئة من الحيوان فانه وجودى ليس بدائم اللزوم ولكن ضرورى
له الحيوان ذو الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة
تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لبا الجيم
شيئا معينا هو ج وب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها
اقول الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة
خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او
غير ضرورى بل تنعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه
المذكور والايجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففى العكس يصير تلك الذات
موضوعة مع المحمول ويصير جهة الاصل جهة لمحموله الذى صار موضوعا فى العكس بالنسبة الى
تلك الذات والجهة التى كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها فى الاصل جهة للعكس
وكلتا هما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون

٣٠ س ق

بدل

جهة العكس ممكنة بناءً على انا لو ذكرنا في الضروري فليس لشيء وما يجيء بيانه

~~جهة للعكس ممكنة بناءً على انها لا تكون في الضروري فليس لشيء مما يجيء بيانه~~ **قوله** فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب **قيل** هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة في المطلقات التي لها من جنسها نقيض وذكر ان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة ولا يصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضه **وقيل** فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة بين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور **واجيب** عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا **واقول** الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبين بعد احترازا امام الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان يعرض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده ان انما يطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فادعى ان كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده **واعلم** ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين وكيف يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق **واقول** المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصحة ما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب بعد احد فاذن بعض الذي يوصف بب انما يوصف بج لا دائما في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابدا بل انما يعطيها التلبيه ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد يمكن ان يبين بالخلف **قوله** واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج لس ليس كل ب ج مثل ان الحيوان ليس بعض الناس ضاحكا بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضاحك بالفعل انسانا **د** يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية وتمثيل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج و ب المتعاندتين في وصف محلهما فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما **اشارة** الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة مسلوبا عن كل ج ب ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك لصار العكس ذلك وكان بعض ج ب

على معنى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السالبة الضرورية الكلية بل صدقه معه محال
فما ادى اليه محال ولكن ان يبين ذلك بالافتراض فيجعل ذلك البعض د فيحد بعض ما هو ج د بالفعل
ب هـ اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله لم لا يمكن
ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يبين بعد فلم يمكن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله
وفرض ذلك ولما كان لم يحتمل ان يقال الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بيناها
من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات
العامة ما يناقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال
فلم يكن ما فرضناه ممكنا لان الممكن لا يؤدي الى محال والمؤدي الى المحال محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال
وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية الثانية بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى
تخيل دور قوله والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام
لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضاحك ضروريا له ب
كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ج كالضاحك ومن قال غير هذا وانشا احتمال فيه فلا تصدقه فعكسها
اذن الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس ش اقول انما تنعكس جزئية
موجبة مطلقة عامة لمثل ما مر في المطلقات بل عرفية لو جرت لكون المحمول لازما لذات الموضوع وهو
اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم
فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس
ضرورية وبينه بمثال الانسان والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا احتمالا فيه فلا تصدقه ان الاحتمال
لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو
المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى
بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري
غير ضروري وهو ليس بين والحق ان الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى
انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة
وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه يمكن ان يكون ايضا غير دال
في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت ببرهان اخر اذ لو كان قال انه المطلق العام
لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به
في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل
في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يبصر كان يناقض هذه وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي
ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا

ولما ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان قوله والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله
بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوان ه وذلك ظاهر اشارة الى عكس الممكنات
واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الناس بكاتب يجب
ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا ولذلك هذا المثال بين الحال في الممكن
الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض
الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه فلا تستمع الى من يقول
ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات
للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب
بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن
ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل ما بالكم
لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان المستبين في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس
الى موجب من باب الممكن الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان يقلب من الايجاب
الى السلب فيعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس
الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل
فلنحققه مما سمعته ومن هذا المثال قولنا لكن لا يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول يمكن ان يكون
بعض ما هو ضحاك ليس بانسان ه قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن
الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم حيوان من جهة ما هو نائم
يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه
بانه مغالطة اما اولا فلانه قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع
في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كاذبا ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم
لا يكون حيوانا ولا شيئا اخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس البعض في
مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل
ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها
في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية والمحصلون بانها لا تنعكس لان ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط
بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة
سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها
في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني
عن الشرح

النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه

لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانها تشترك في ان البحث عنها
من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاحوال المتالفة من القضايا وموادها فقوله من جهة
ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله ونحوه اى من جهة ما يتخيل فان التخييل يشبه التصديق من حيث
انه ايضا انفعال ما للنفس بحدوث القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائس ومن يجري مجراه
اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات ش يريد بمن يجري مجرى القائس
مستعملي الاستقراآت والتمثيلات ووجه انحصار القضية اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق
او لا يقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب
وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات
وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات
وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات ش
وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها
والمشهورات والوهميات ش وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان
مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها
اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها
ش وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني
لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات
والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة
والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا
التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات
واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام
احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس
وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها
من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما
الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام تتبدل
باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله فلنبدا بتعريف الواجب قبولها
وانواعها من هذه الجمل فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب
الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على
وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود

ومنها ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوقف
على الاذهان المشتعلة النافذة في التصورات ق الحكم الذي له علة هو المكتسب اذا اعتبر مع علته ولا يجب
بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواضح في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني
وما لا تعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون هي اجزاء القضية وقد تكون شيئا
خارجا عنها والاولي هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كان
اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده
غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون
للصبيان والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله
واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما تستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس
وكونها مضيئة وحكمنا ان النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا ان لنا
فكرة وان لنا خوفا وغضبا واننا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا ش هذه ثلثة اصناف احدها ما نجده
بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية
بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بالاتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال
ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار
حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وسيجيء نحو المجربات
من وجه قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهداتنا بتكرر يفيد اذكارا مستقرا فينا لكن
منها عقد قوي لا نشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا نشك في وجوده فربما
اوجبت التجربة قضاء جزميا وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات
وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وانما ينعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق وينضاف
اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة ق المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي
وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك
ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك
لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء
ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كليا وذلك عند ما يكون تكرار الوقوع
بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد تكون اكثريا وذلك عند ما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون
حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب
للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا نشك في وجوده
ق انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي

من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما اوقعت الى قوله ويضاف اليه احوال الهيئة

فيستعمل التجربة المشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولم يحصل مطلقا عنها البتة وذلك لمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس من النفس قوي جدا يزول معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم يتات ان يحصل له ما يحصل عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات فهي جارية مجرى المجربات في الامر المذكور اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسياتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك لا يعد في المبادي قوله وكذلك القضايا التواترية وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهما ومن حاول الحصر في هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثق النقصان والزيادة فيه وانما المرجع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافر الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام في الشهادات من يكون قوله ومن لا يكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما اخطر حد المطلوب بالبال خطر الوسط بالبال مثل قضائنا ان الاثنين

[illegible] المقاربات قلت [illegible] الاسم له فى ان يسمى الالهى بما قبل الطبيعة [illegible]
[illegible] قوله فى سائر الكتب من الحكماء الطبيعيون اسموا الاول تعالى بما ثبت فى الطبيعيات كما [illegible]
[illegible] العلم الطبيعى كما ذكره الامام من ان مباحث الالهى يتقدمه على مباحث الطبيعى اما بالذات لان المقارنات [illegible]
[illegible] ابدهم من العلم فانه المبادى الثالث لتقدم علوم الالهى على العلم الطبيعى وهذا هو الذى نقله بقوله والفلسفة الاولى لانه [illegible]
[illegible] وما قبله لتقديم المعلوم على المعلوم والا لوجب ان يسمى بما بعدها [illegible] العلم [illegible] ولذلك ذكر [illegible]
[illegible] العلم [illegible] استنبطه من مسائل لم لا يجوز ان يكون ما فى قوله وما قبله ما قدم على معناه او التصور فى مرتبة عائدا الى العلم حتى يكون ما اعم من العلم والمعلوم حتى يكون الاحتمال الثالث [illegible]
[illegible] العلم [illegible] علوم الالهى من تقدم على العلم الطبيعى بل انما يقدم عليه انما هو العلم الالهى كما قررناه بل من قال بدل قوله بل يسمى علم ما قبل الطبيعة بل اسمى علم ما قبل علم الطبيعة لكان اصوب وما ذكر [illegible]
[illegible] على الطبيعى لكن ليس هذا مراد الشيخ والله اعلم قوله البحث الاول فى غرض المنطق هذا البحث يشتمل على مسائل آتى المقدمات ومنها فصول آتى [illegible]
[illegible] حصيله قوله والعرض منه كونها مسئلة عليه ليس العرض منه ذلك بل الاصابة فى الفكر كما كان الغرض من السكين ليس ان يكون عند الانسان له قطاعة بل القطع [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] عند شروعه فى افكاره غاية قريبة لتحصيله والاصابة غرض بعيد تحصيل السعادة الاخروية غرض ابعد [illegible] قوله آلة قانونية تخرج الالات الجزئية والعاد [illegible]
[illegible] الافكار [illegible] قوله بعضه يخرج الالات الكلية غير [illegible] قوله ممن لم يصل فى فكره يخرج علم الادب [illegible] على وجه يعضى كالمجد قوله او يعرض على ذلك كاجزاء الحكمة [illegible]
[illegible] يشتبه به ذلك الجوارح [illegible] وميل كان السائل عاد واورد الشك هكذا لو كان عصمة الفكر بالمنطق كما ذكرتم لاحتاج المنطق لان المنطق ليس ضروريا [illegible]
[illegible] فاجاب بقوله والمنطق الى اخره وحاصله ان المنطق بعضه غير كسبى وبعضه كسبى يكتسب من الاول والفكر غير كسبى كان الاشكال الكلى يكتسب من الشكل [illegible]
[illegible] القضايا الفرورية ومن قولنا من لم يكن هذا كان بعض ومن كان نقيض كان مع الصادق الاخر ومن صدقها لزم الشكل الاول كذا [illegible]
[illegible] معرفة التعصبه [illegible] ذلك مفهوم من المصطلحات التى يكتفى فيها البديهية ولا احتاج المنطق الى منطق اخر قوله على اصطلاحات كتلخيص مفهوم [illegible]
[illegible] العرب احترز به عن العلم المتوسط فانها توصل اثر العلم المعين الى المعلول مع انها ليست آلة وقيل عليه ان وجود المعلول اثر القريبة ولا اثر البعيدة [illegible]
[illegible] فرض اساويها وجب استاره ولا معنى للساتر الا هذا الاحتياج ومنه بحث وهو ان هذا المعنى لا يحصل المعلول بواسطة القريبة ما [illegible]
[illegible] لم من القريبة انها تامة فى تحصيله وغيرها ليس موجد له وجوابه ان الساتر فى الوجود ليس الا استتباعه بالذات والمعنيه [illegible]
[illegible] الا [illegible] الكل [illegible]

... تقول وأنتم لا تعلمون ثم ...

... العالم لتعقل عنه أمرا أو تنهاه عن نهي أو ...

... عليم لحسن كل علم وروى أبو أمامة قال سئل عن رجلين أحدهما عالم والآخر عابد فقال رسول الله صلى الله عليه ...

الناس أبناء ما يحسنون وقال مصعب بن الزبير لابنه تعلم العلم فإن يكن لك مال كان لك جمالا وإن لم يكن لك مال كان لك مالا

... نفقتم وإن كنتم وسطا سدتم وإن كنتم سوقة عشتم وقال بعض الحكماء العلم شرف لا قدر له والأ...

... والعلم أكمل شرف وقال بعض البلغاء تعلم العلم فإنه يقومك ويسددك صغيرا

... ويرغم عدوك وحاسدك وقال علي عليه السلام قيمة كل امرئ ما يحسنه فأخذه الخليل فنظمه

... الذي سواد والذكاء مثل الغبي قيمة المرء قدر ما يحسن المرء قضاء من الإمام علي

... لما عرف العلم وهذا أبلغ في فضله لأن فضله لا يعلم إلا به فلما عدم الجهال العلم الذي به يتوصلون إلى فضله

... من الأموال المقتناة والطرف المستجاة أولى أن يكونوا أنعم علينا وأحرى أن يكونوا ...

... العالم يعرف الجاهل لأنه كان جاهلا والجاهل لا يعرف العالم لأنه لم يكن عالما وهذا صحيح ولأجله ما انصرف أهل العلم ...

... لجاهل المعاندين لأن من جهل شيئا عاداه أنشدني ابن لنكك لأبي بكر بن دريد جهلت فعاديت العلوم وأهلها كذاك يعادي العلم ...

... تقصدا ويكره لا أدري أصيبت مقاتله وقيل لبزرجمهر العلم أفضل أم المال قال بل العلم قيل فما بالنا

... الأغنياء ولا نكاد نرى الأغنياء على أبواب العلماء قال ذلك لمعرفة العلماء بمنفعة المال وجهل الأغنياء لفضل العلم

... جمع المال والعلم فإن لعز الكمال وأنشدت لبعض أهل العصر وفي الجهل قبل الموت موت لأهله فأجسامهم قبل القبور ...

... العلم ميت وليس له حتى النشور نشور ووقف بعض المتعلمين بباب عالم ثم نادى تصدقوا علينا بما لا يتعب ضرسا ...

فأخرج له طعاما ونفقة فقال فاقتي إلى كلامكم أشد من حاجتي إلى طعامكم إني طالب هدى لا سائل ندى فأذن له العالم وأ...

للشافعي

إن الذي رزق اليسار فلم يصب حمدا ولا أجرا لغير موفق

والجد يدني كل شيء شاسع والجد يفتح كل باب مغلق

وأحق خلق الله بالهم امرؤ ذو همة يبلى بعيش ضيق

ومن الدليل على القضاء وكونه بؤس اللبيب وطيب عيش الأحمق

إذا كنت ذا مال ولم تك ذا ندى فأنت إذا والمقترون ...

على أن في الأموال يوما تباعة على أهلها والـ...

... [illegible] ...

نصف الاربعة • هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قوله الانسان نصف الاربعة ان الاثنين عدد وقد انقسمت الاربعة
اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد **قوله** فقد استقصينا
القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات واما المشهورات من هذه الجملة
فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها
ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي اراء
لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها
ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان
من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه
مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق
الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة
من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان
نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال
هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء
وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات
ونحوها اذ لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك
الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من
التاديبيات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات
وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة • كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة
لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار وشهوري باعتبار
والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما
يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها بحجة تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات
ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر
بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها
ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا الحكم الى حكم شبيهه
وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن
وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله
وما يتطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم
واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات
والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا

قضايا ما

واما الصلاحيات

الاحساس الى الاباحسن او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال ومنه مشهور عند
بعض اهل النظر والآراء المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الانفعالات ومن مقابل
المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الاهل مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة
حتى قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم
تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادئ واصول كانت تلك
قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك في الوهم
ولهذا كان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي ينتج
وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا النوع من القضايا
اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد تشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات بها
وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان يكون لها وعلى نحو ما يجب
ان يكون او يوجد في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد من خلا ينتهي اليه الملا اذا تناهى وانه
لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية
لها لكانت تكون مشهورة وانما تثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع
عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان
في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو من انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات
اعلم حكم الوهم اذا كان مخالفا للعقل
والوهميات التي لا تزاحم عن غيرها مشهورة ولا ينعكس بعد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات ق
احكام الوهم في المحسوسات حقة تصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت ما يجري مجرى الهندسيات
شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص
المحسوسات حتى كاذبة يكذبه العقل فيها ويأتي بمقدمات لا يمانع عنها ويؤلفها على صورة مقبولة
عنده فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات
والتاليف المقتضيين اياها لذاتها واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات
اما امور جزئية هي مبادئ المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة
على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود
ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يحتمل ان يكون في المحسوسات كذلك
بان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلا فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات
الممانعة خلا حوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك الى لا يكاد من دفع عن القول
بالخلا مثلا يقاوم نفسه قد ذهب الى خلاف ما يقتضيه وهو قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله
اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا وهو من انه باطل شنيع وذلك لان احكام
الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في خاطر الجمهور قوله

ان احكام الوهم في المحسوسات لا يكاد يقع فيها اختلاف

واما الماخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من جملة الماخوذات فهي آراء ماخوذة
عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها المقدمات الماخوذة
بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات
واما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذه موضع منتظر ش هي اما ان تقبل ويحكم بها واما
ان لا تقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة
او عن نفر كاصول الاعتقاد عن اصحابها او عن نبي او عن امام كالشرائع والسنن او عن حكيم كالاحكام
تنسب الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان تنسب الى
معين عنه كالامثال السائرة وقبيل الماخوذات تشتمل اما من هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او من هو
ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او من هو مقابل وهي الواقعة في المجادلات والاحتراز
عما التقريريات والباقي ظاهر قوله واما المظنونات فهي اما اولية وقضايا وان كان يستعملها المحتج جزما
فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها
المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تخالص الذهن فتشتغل عن ان تفطن لكونها مظنونة
او كونها مخالفة للشهرة الى ما في الحال وكان النفس تذعن لها في اول ما تطلع عليها فان تعقب ادانتها
عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه
المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار
من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل ش قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق بازاء
اليقين المطابق الغير المستند الى علته كاعتقاد المقلد (اي المصيب) على الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب على
غير الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جميعا ويطلق بازاء على الاخير
من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل الاخير
فما يعني الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح بالجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها
والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول هو المشهورات
في بادي الراي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان منفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة
وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث
وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها
من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك
ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخاك وقد يقابل
حكما مظنونا باعتبار كما يقال فلان انما يدخل الحصن يكلم الخصوم المعاند من جانب جهرا خائف
فانه مظنون من حيث انه متكلم الخصوم وتوكد اسباب تكلمه معهم كون ذلك جهرا وبعضه مظنون ايضا

من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خافتا لاخفى كلامه قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات
وما معها او المشهورات والتكون بعينها اعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى
والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع
اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور اذ اخذ تارة
بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القائل
غلام حسن بالسكون او بحسب دلائل حروف الصلات فان الى لا دلالة لها بانفرادها بل بالتركيب وهي
الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان
وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى قد بينت في مواضع اخر من جملتها ان يطول
فيها الفروع ويكثر واما الكائن بالمعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض
ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه
انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ماله وهم فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل
العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذ اتبعه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة
كل ما يروج من القضايا على انه حال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو بتلك الحال او من شأن
فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد تعين المجملات ن التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات
والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة الى ان يقع
بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب ما له الداخل فيه كالمصادر او العارض
له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه
فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر
اللفظ المفرد وقسمه الى طاهر كالعين والى خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه
الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان شبيها كقولنا غلام حسن بالسكون فان الغلام
يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك
كما هو بحسب اختلاف دلائل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة
المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر
في المغالطات سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول سبعة اولها
ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا او بلا قيد
لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشيء
او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان
ذو وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن ويعرض
لمزيل المسخن انه يبرد فانه قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض

اذا اشتبه المشتبه بالذات من جهة الشبه الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الجملة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمواد وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت وسيجيء ذكرها هو وبالجملة كل ما يرجع من القضايا على انه محال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو مسلك الحال او من سبعة يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا يقال لها وتؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة متهوعة على سبيل محاكاته للمرة فيأباه النفس وينقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وبما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق ش الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل اما ان يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيأته واما ان يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما ان يقتضيه امور اخر ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيآت الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون لمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشيء وقد تكون بتقبيحه تذنيب ويقال ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من انصاف الخصم ش فسر التسليم بانه حال القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه انه ليس ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما

النهج السابع وفيه الشروع في التركيب الثاني للحجج

التركيب الاول للقضايا والثاني لما تركب عنها وما يكون في حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه ش كل حجة فهي انما تتألف عن قضايا وتنتجه الى مطلوب تستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب ومن المبادي ما يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج السادس

فبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المعولات وما يجري مجراها ويسلما اما
حقيقيا كما في الذايعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي وحينئذ قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات
المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذايعات العرفية التي يكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان
فتكون بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار الحق غير مقبول ولا مسلمة بل يحتاج الى بيان يحكم
بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسايل من العلوم ولا يلتفت عند
الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شي لا يرجع
فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى
شي هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة والا لامتنع
احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو
اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقرا وان لم يكن بالاشتمال
فلا بد من ان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان
الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقرا باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقرا التام
وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقرا والتمثيل اذا
اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقرا الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق
بالاستقرا ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقرا الذي يستوفي الاقسام حقيقة
اعني التام قد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفا ويوخذ على انه مستوفي بحسب الشهرة
فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفا فهو
ليس باستقرا بل ملحق به ويستعمل في ساير الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الفراسي وكالاستدلال بالخالي
عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل باعتبار بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقرا بالاستقرا
التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله فاما الاستقرا فهو الحكم على كلي
بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقرا للناس والدواب
البرية والطير والاستقرا غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقر خلاف ما استقري مثل
التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف جميع ما سواه القياس والاستقرا يحصلان بحدود
الاصغر والاوسط والقياس ان يقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقرا
ان يقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها يحرك فكها الاسفل والخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقرا
المشتمل على الحصر التام وغيره بالنقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بيّنه الشيخ وهو المفيد غير الظن
فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا باير اد النقض وباقي الكلام ظاهر قوله

قد نخ

حكم نخ

حكمه

57

وهو قوله لهوا دون استحالة ماء وسر يرد سؤال بعض محققي الامام انه يجوز ان لا استحالة في الكثف مع بقا صورته
الهوائية فلم لا يجوز ان يقال الهوا اذا صار ماء فليس لكون الصورة الهوائية قد زالت بل لان كثيفه من الاجزاء قد
زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في ساير الانواع قال ان ابقى
هذا الكلام للبحث فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها هوا ثم لو جوزنا ان يتكثف الهوا بكيفية الماء
مع بقا صورة الهوا فليجز ان جميع العناصر جسم واحد تكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض
فلا يكون شي من العناصر موجودا الان وذلك الحكيم عبر العناصر على ان الهوا اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرودة
وزال عنه ذلك البرد ولم يزل تلك الكيفية عنه بقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث
صورة يستحفظها ام

قوله يقول بعد ان الاجسام الاجسام يعرض لها في الصور او في الكيف ويعرض لها في الصور كون وفساد اي
ويعرض لها في الكيفية استحالة زمانية وذلك لان الصور لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصور لو كانت تشتد لم تكن
الصور حاصلة في اول الاستعداد وفي وسطه لان حصول الصور ح يتدرج فهي لا تحصل الا في انتهاء الاستعداد فتكون
المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط انه مح وهذا المح لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر
لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاستعداد او وسطه فلا حركة في الكيف فان
انتقال الحركة باستقرار ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربع اثنا عشر والشيخ
اقتصر منها على امثلة اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض نارا وبالعكس فيورد سؤالان
احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود في الفصل اثبات الكون والفساد
في العناصر واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في اخر الفصل بقوله فهذه الاربعة فاذن لاستحالة بعضها الى بعض لها
هيولى مشتركة واثبات المطلوبين الاول كافية فيها اما الاول فلانه ح يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات
الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني فلانه مع ثبوت الانقلاب
الهواء ماء يثبت اشتراك الهيولى بين الهواء والماء ومن ثبوت انقلاب الارض نارا يثبت ان هيولى النار هي هيولى الارض
فيثبت اشتراك الهيولى بين الكل فلما كفى الانواع الثلثة في اثبات المطلوبين فما الفائدة في ايراد النوع الرابع فاختار
الرابع الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولية ستة
ان الاطراف لا تتكون من الاطراف وكان بصدد الشيخ اثبات الانواع الستة الظاهرة لكن النوعين منها مشهوران
ظاهران فذكرهما فبقي اربعة انواع في ثلثة ازدواجات فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقي متوسطها
فكانت اولى في الاثبات واذا قيل الاولى ثلثة فلم اقتصر على الاربعة فيقال النوع الرابع فان قيل عدم تكون
الاطراف من الاطراف منقوض بالصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار بعينه
وتكون اجزاء ارضية صلبة فنقول المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف في الاغلب وهذا كاف فيما فعله
الرابع في بيان المناسبة ولو كان حدوث الصاعقة وامثالها في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب الارض
ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا او بالعكس كان فيه حسن ترتيب ولو بين انقلاب النار هواء
وانقلاب الماء هواء وانقلاب الماء ارضا كان البيان ناظرا الى الانواع اما الاول فللظهور في انطفاء النار
واما الثاني فللظهور في البخار واما الثالث فللظهور في انقلاب المياه الى الاحجار قوله فاستشهد عليه
يشير الى الاستدلال على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضة او النحاس او ما يشبههما اذا وضع فيه
الجمد حتى يبرد بردا جدا فانه تحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا تخلو عن ثلثة اقسام اما ان تكون من
داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الرشح وان كان من خارجه من الهواء المطيف بالاناء
فاما ان تكون بطريق الكون او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية
لكنها لصغرها وحدة حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه
زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف
لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير تسليم ان في
تلك الاجسام جواز يلزم احد امور اما نفادها او نقصها او ساعد ... حصولها لكن الوجود بخلاف جميع
ذلك واما الرشح فباطل لانه لو كان الاداء بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك والندى
اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضعه الرشح بقوله ليس الا في موضع الرشح فصيغة نفى بقوله لا يكون والامام نقل
ولا يكون في موضع الرشح عن قوله ليس الا في موضع الرشح لي من قوله في موضع الرشح وذلك لان قول ليس الا في
موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع الرشح وقوله في موضع الرشح لا يفيد الا وجود الندى في موضع الرشح
و المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهذا نفع قول الشارح
... انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح الح ولما اظهر الانقسام في الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث

واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شي لحكم موجود في شبهه وهو حكم على
جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا
وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف والاكثر ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم
في المسمى اصلا بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السما محدث لكونه متشكلا
كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسما غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما ولا بد
في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقها لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار
هكذا السما متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردا انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم
ما اشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو
التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للاخر ابعد من ايطال الان التلازم لو صح لما وقع
في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه
كذا او كذا ثم يتبين ولا يوجد علة لشي من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به ويمنع مطالبة بكونه او لا
يكون الحكم معللا او ثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم
الجميع لما افاد اليقين لجواز ان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى
قسمين يكون احدهما علة للحكم انما وقع دون الثاني وهذا خصص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع
كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى
في الخطابة اعتبارا والمنتج منه لسرعته برهانا قوله واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف
من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول اخر اقول القياس قد يكون الفاظا مسموعة
وقد يكون امورا ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على
الجنس بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالعكس المستلزم لعكسها
ليس بقياس والقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل
من شرط كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول
والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشتمل ما يلزم عن لزوما
بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا بسبب الاقوال الغريبة
لا اضمارها ولا لم يصرح به او يكون بعضها في قوة قول اخر بل لكونها تلك الاقوال بحسب اما الاقوال التي يلزم عنها
قول بشرط اضمار قول اخر فكما سياتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول اخر
فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم والتالي لازم عنها لكون الثاني منهما في قوة قولنا
الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد ان اخر ان يقال غير اقطرارا وما به صد التعيين

ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شي من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا
مع انه يلزم عنه قول اخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد للاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها
قول في بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شي من الفرس بانسان بانه بقولنا وكل انسان ناطق
وبانه بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شي من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون
ذلك اللزوم ضروريا وخرج منه ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا ومنه ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول
فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا **قوله** واذا اوردت القضايا في مثل هذا الذي
الذي يسمى قياسا او استقرا او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة
واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا تركيب العصير لاخل منها
تسمى حينئذ حدودا او مثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه ان كل ج ا فكل واحد من قولينا كل ج ب وكل ب ا
مقدمة وج وب وا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلنا حتى يلزم عنه هذه النتيجة
هو القياس وليس من شرط ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها
قول اخر فهذا شرط في قياسيته وربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث لو سلم
ما فيه على غير وجهه كان يلزم عنه قول اخر ۝ واكثره ظاهر واما ما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية
التي تبقى بعد التحليل الى المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو ولا يكون بعد ذاتية ومن الذاتية
ما لا تبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي
الذاتية الباقية بعد التحليل الى الاجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المذكورة
في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة بينها **اشارة** خادمة الى القياس والقياس على ما حققناه
يحمل على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي
فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي
يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم فقد وجدت في القياس
احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم
فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا لكنها غيرت النبض شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فتجد في القياس
احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد يكون من حمليات ساذجة
وقد يكون من شرطيات ساذجة وقد يكون مركبة منهما والتي تكون من شرطيات ساذجة فقد يكون من متصلات
ساذجة وقد يكون من منفصلات ساذجة وقد يكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا
للحمليات فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها بعض الاقترانات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال
واسهل على الوهم بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف

ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر. أقول المنطقيون قسموا القياس الى ما سالف اما حمليات او شرطيات
وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي
الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية
من القوة الى الفعل صحح ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل
ظاهر. إشارة خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط
مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحد من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة
وا في مقدمة ويتوحد النتيجة المنفصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج ا وما صار منهما الى النتيجة
موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا فيها او تاليا مثل ا في مثالنا
فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وما يلتئم منهما يسمى اقترانا وهيئة التأليف
من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين تسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا تسمى قياسا. أقول
هذا الفصل يشتمل على ذكر اصطلاحات وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب
بها يتبين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اعتبار
الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب. والفاضل الشارح أورد
ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج انتج ان ا مساو لج والمتكرر ههنا ليس حدا
في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة
في البيت. والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس يتكرر الحد بتمامه ولم ينتج. قال واجيب عن هذا
بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء
فالمعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا
انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف يقومه
الفصل وايضا يلزمكم منه ان يكون جزء الحد الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الحد الذي هو الجنس السافل
ما ذكروه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال يشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو
المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين
فرق. أقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لمساوي ج
فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة
ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية
هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون
من مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير بمعنى ان يكون احدهما محمولا على الآخر

او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا
زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف
هو المقتول بآلة حديدية وينتج ماذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا
زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظننتاه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظننتاه مقدمة ولم يكن
بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل على حرف هو لفظ ما والثاني يشتمل على حرف هو
ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين ويلحق بحرابهما الا ان المثال الثاني
انما يشبه الاول اذا اخذنا فيه الدرة فيما هو في البيت ويوصل من ذلك الى قولنا ما الدرة في البيت بإضافة مقدمة اخرى
اليه اعني قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي بعد وعن اشكاله الثاني ان الحيوان الاول
وهو الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط
لا شيء والثاني لا بشرط شيء بل كلاهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء هاهنا يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم
الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما مأخوذ مع شيء ما وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا
في مفهومه ليتحصل والثاني ليس مأخوذا مع شيء وان جاز ان يؤخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على
الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس هو من حيث هو جنس
هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على ما هو تحته وفرق بين
ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب
به على سبيل التشكك فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه
مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط
اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو
كذلك والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح
لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه اشارة الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فنوجب ان يكون
الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر او ما يعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا
لهما جميعا لكنه لما كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا جدا حيث يكون قياسيته
ضرورية المنتجة بينة بنفسها لا تحتاج الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع تحتاج في ابانة
قياسيته ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد
القسمان الباقيان وان لم يكونا بيّني القياسية ما فيهما من الاقيسة قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح
يفطن لقياسيتهما قبل البيان ذلك او يكاد يسابق ذلك يسبق الى الذهن بنفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قرب
ولهذا صار لها قبول ولعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلثة ولا ينتج منها شيء

ضروريه القسم

ما سبق فيهما

قوله وعليه سؤال مشهور هذا السؤال يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانحراف
بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع انما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا
في حالة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الرابع ويقال الطبيعة الواحدة
انما لا تقتضي امرين مختلفين بالمراد بها واما بشرطين فلا فانه يقتضي كان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه
والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى واجاب عن هذا
ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا
في احدى الحالتين وميلا مستقيما في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالايراد
لم يرد الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان
الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى تحصيله بالحركة وان كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان
السكون ليس شيئا موجودا تقتضيه الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء
الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء
الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان اذ قد يتحقق الحصول في المكان [illegible] في محدد الجهات
وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان معا في سائر الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب
بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع والحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة
والمستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل
المستقيم لتغاير المبدأين قوله السؤال الخ هذا منع ونقض اما المنع فان يقال لا نسلم ان الطبيعة لا يجوز
ان تقتضي امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بالمراد بها اما اذا كان في حالتين فعدم جواز اقتضائها
امرين ممنوع ولا بد من بيان واما النقض فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيهما في حالتين وهما
امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير
والمستقيم في الجسم خلاف مقتضى الطبيعة ولا الانحراف عن التوجه بالطبع فيبطل الاستدلال بالكلية
قوله نحن لا نعتمد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير
انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا
عنها قوله لا يقال اما ان يعتبر التوجه والانصراف بالطبع او لا فان كان فلم يزل
الاشكال ولا ... بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والنحلة ٥ م ٢

[illegible]

قوله وهم وتنبيه عند ذلك الوهم اما الآن ان لزوم الشكل والموضع او الوضع للجسم ليس كما ظن شيء لم لا يجوز
ان يكون يخصص بحدث الاجسام او غيره من اسباب اتفقت له خارجة فانه لما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او
شكل اتفاقا لا بحسب طبعه جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدر اذا انفصلت من الارض حصلت
في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به
فلا دخل له في السؤال بل جواب سؤال مقدر وتقريره ان يقال لو كان حصول الموضع او الشكل للجسم بالاتفاق لا بسبب
الطبع لم يبق الجسم عليه ولم ينتقل عنه لا لسبب قاسر وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل الجسم صار اولى به
فلهذا لم ينتقل ما لم يتعلق بها الا لسبب قاسر واما قال ما عرض كل جسم كذلك لان كلام السائل سقط في
بعض الاجسام فما قصده من الحركات واما قوله واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وفيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالوضع والشكل المعينان يختلفان ايضا باختلاف الاجسام
وليس كونها للجسمية لما عدم وان اراد الموضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع
المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية والاتفاق سبب منسوب او ارادي بالعرض ليس دائم الاتحاد
ولا اكثريا فان باذنه الانسان في المستاب ان كان دائما او اكثريا سمي سببا ذاتيا والا كان
اتفاقية سمي اتفاقا ○ م

عن جزئيتين واما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك ‌ه‌ المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في

احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة

ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا

لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في

مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم ان الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين يرجعان

الى الشكل الاول ووجدوا ان الرابع يحتاج الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة

متضاعفة ‌ه‌ واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا يجب ان يكون

الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار

ليست بمرئية فان عكسها ليس يقبل عند الطبع ذلك القبول وامثالها اما مختص بالوقوع في شكل من

الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء

لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول اعلان على المطالب

ما هو كذلك واما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا واعلم

ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه

قسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن

ان يكون متخالفين ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك

المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور

وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر الشكل الاول هذا الشكل من شرطه

في ان يكون قياسا منتجا القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق

ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية ليتعدى حكمها الى الاصغر لعمومها جميع ما يدخل

في الاوسط ‌ه‌ المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها يكون ستة عشر

في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في

مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات

في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول

شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة

الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية من السالبة اللادائمة فان هذه السوالب

ونتيجة بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج مثل نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة

او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل

كان الممكن العرفي لا يستلزم دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا بانه فانه قال يدخل
اصغره في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القائل اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة
لا يكون منتجا الدائم بل لعدم وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في
امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر
بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما حتى انما تنتج لملك النسبة لذاتها لا للايجاب
والسلب اللفظيين من هذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع
على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا
فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان
عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر
لعمومه جميع ما دخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر
ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما
داخلان فيه وقد ظهر مما مر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى
بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم
كان قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج ش هذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا
في اربع قرائن من الست عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي او جزئي والكلية اما ايجابية واما
سلبية وضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين
او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانيا
وجميع هذه القرائن بينة الانتاج في هذا الشكل لما يذكره قوله فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب
هو بالضرورة او بغير الضرورة ا كان ج ايضا ا على تلك الجهة ش هذا هو الضرب الاول وهي موجبة كلية تابعة
للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب ا او بغير الضرورة دخل ج
تحت الحكم لا محالة ش وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب
ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو
ب فيه فتكون قرائنه القياسية هذه الاربع ش وهذان ضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما
موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب
الاربعة وهذا بحث المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب
بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا ش معناه ان انتاج هذه القرائن وكون
النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط

وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما تعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية قوله لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك امكان ان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان على ما يمكن ان يمكن وقت عند الطبع الحكم بانه ممكن اقول هذا بيان للاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنين وهذا الكلي فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون آ مثلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الموجود فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن ليس ان يكون ممكنا وهو اولى في الاذهان عكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام اقول وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وبيح ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون النتيجة بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو ربما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للعلم بالاطلاق ولا يلزم منه كون كل انسان مباشرا للعلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقباليات على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا

كبرى

بالامكان

اي بالاطلاق العام اي القضايا المسلمة ... اللاضرورية او اللادائمة

... السبعة ممكن بالامكان ... والاحد ان يكون ... بالقوة المحضة

وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم
بالفعل في غير حال الكتابة فانها فيه بالقوة بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح
به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله
وكل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا
للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا
مما يعمهما من وجه لغرض قوله فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة يكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك
وجها قريبا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان ا محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول
عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه ا
عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه ان كل موصوف
بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا
بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه
ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري
وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا صدق في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل الفرض
ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل
من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية
ان كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة للامرين تحتمل
فعلية او غير فعلية فبعض النتائج ينبغي ان يكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت
بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها ينبغي ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين
وبعضها ينبغي ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في
الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا
على كل ب اي حكم كان بانه ا او ليس با فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب
كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى ممكن ان يكون ب ولا نصيب منه ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون ب دائم السلب
عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم على ج خالفا للحكم
على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ~~ان يكون الحكم عليه بخلاف~~ القسمين ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف
به دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض
لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو ب بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل ابدا
وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري وانما يندفع الاحتمال الموجب

الى هذا الاشكال فى باب خلط الممكن بالضرورى بانعكاس قولنا كل ما ليس بضرورى بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضرورى بالحسبة وهو ضرورى الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضرورى بالضرورة على راى عكس النقيض

قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة ويستنتج لان الممكن الحقيقى سالبة لازم موجبة ش يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج انما تنتج الموجب نتيجتها وليس هذا تكرار لما ذكره فى صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالتعليقات وههنا الحكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا مما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد بشرحه حيث قال واما عن سالبتين فعنه بطرق سنشرح بكر قوله فيكون اذن النتيجة فى كيفها وجهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الاخرى تذكره فلا نلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين فى كل شىء بل فى الكيفية والكمية على الاستثناء المذكور ش ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين فى الكمية والكيفية والجهة جميعا اى اذا وقع فى احدى المقدمتين حكم جزئى او سلبى او غير ضرورى كانت النتيجة كذلك وقد صحح الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هى تابعة فى الكمية للصغرى وفى الكيفية والجهة للكبرى الا فى موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة يكون فى الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثانى سيجى ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الا مركبا من السالبة المقدمتين فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة فى كيفها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الحكم بلفظة او على ما قبله اى على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قيل فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به ففى هذا الموضع قد وقع تفاوت فى النسخة وقد غلط الفاضل الشارح انه وقع فى سياقة الكلام تقديم وتاخير سهوا من ناسخيه ح وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة ويستنتج لان الممكن الحقيقى سالبة لازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية ح والفائدة فى ذكر ذلك انه حكم فى الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف فيقول فيكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والاخرى سيجى تذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجى بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما

فاما

سالبة

الموجبة كبيرة يستنتج لكن

فيه

الظاهر ان هذه الالفاظ كانت مكتوبة على الحاشية فنقلت الى المتن غلطا

فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى
قد بدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجهة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية لا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية
هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة
في النهج الخامس حيث قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة
اخص مما توجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء الفرع من قوله فان
النتيجة موجهة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى
الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح شرطية
لان ذلك يحتاج الى حذف شطر من موضع والحاقه بموضع اخر يستغنى فيه عنه ما نوع من التاويل والى
زيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء
سهوا المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعه في
الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيف وهو انما في الممكنات والوجوديات في قوله لكن اذا كانت الصغرى ممكنة او مطلقة المطلق
لا يتبع الاخس في السلب بل يتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة
من جنس الوجود يعني ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات
لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام
موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى
بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى
وهذا ايضا استثناء ولما تكون ضرورية لان ج ب ملزوم ب ملزوم ا بالضرورة فالمراد ان الصغرى الضرورية
والكبرى العرفية الوجودية الكبرى ان لا يصدقا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما
بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يعني دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب الذات فيلزم
منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب الذات لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان
دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما
بحسب الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال يعني ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا
الوصف له يكون لا دائما والصغرى المشتمل على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما يعني ان بعض
ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات
والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض بينهما واما التعليل بكذب الكبرى

يمكن ان يحمل هذه على المشروطة العامة او العرفية ليستقيم قوله في اخص الجهتين
الكبرى الثاني لم تكن متنافيين الا لم تحصيل
تم

صابون صابون کص

[illegible]

[illegible]

كما نقضه قول الشيخ حين قال لان الكبرى يكون كاذبة فلا يستقيم ايضا على وجه ونحو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى
على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا
وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر ونحو ان التعليل ينبغي ان يكون اما
بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا ان جعلنا
اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان
الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون
عرفية وذلك عن ما نحن فيه وعلى التقدير فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج وقوله بل يجب ان يكون الكبرى
اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان تحمل مع الصغرى الضرورية
على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاجزاء من ضرورية ودائمة ونتيجة دائمة وقال الشيخ
وحينئذ فان ح نتيجتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر هاهنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي
كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف
قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما
موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا يكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص
باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا
كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة
يكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة
للكبرى وان كانت يقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع
الثلاثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلا ان ساعده التوفيق والله المستعان

الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ايضا
ولا شك في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انما الخلاف في المطلقتين
اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى عدمه كما في المطلقات
الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما بعينه ذلك ولا قياس منهما في هذا الشكل هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق
في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية ولا يوجب ذلك
حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب
احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا
شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يحصل منه تباين الطرفين ويفيد حكما
سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل

فيه نوعين المرسله ...
شرط الحكم بعض الموضوع وهو
كل الثلث لا يقال ينبغي ما دام متحركا
المتحرك الى يكون الحكم فيها دائما
والعرضي الى ... قوله
ما دام وصف الموضوع ...
وعلى التقدير اي على تقدير كذب الكبرى
وعدم اتحاد الوسط لا يكون ذلك
التاليف قياسا لعدم انتاجه خلاف
لبعض صاحب البصائر ... الثاني
بذلك دون الاول

عندنا

ايضا

هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحوال المجملتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات

ولا يلزم من اختلافهما نباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا

شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط اخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول

مع جزئية الكبرى لا يعطي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا

فاذن لا يمكن ان نسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات

او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقرر هذه الاصول

فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف

في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا انتاج في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة

بعضها ببعض لا مع الاتفاق في الكيف فيما لا اتفاق ولا مع الاختلاف فيه فيما بيّنته **قوله** وذلك لان

الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب

بالسلب المطلق وقد يوجد يسلب معاً عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول

على الاخر ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوباً عن نفسه او احد الشيئين مسلوباً عن الاخر وقد يعرض

جميع هذا الشيئين المسلوب احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولاً على الاخر فلا يلزم

اذن فيما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة ؟ الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه

ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن لا الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما

على الاخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين

فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجد ويسلب معاً عن كل واحد

من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن ولا واحد من الناس ساكن او جزئيات شيئين محمول

احدهما على الاخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يجب من ذلك ان يكون الانسان مسلوباً عن نفسه

او الحيوان مسلوباً عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر كالانسان والفرس

وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد

من الاخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولاً على الاخر فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة

فاذن ليس ما قاله من المطلقات والوجوديات بشيء والفاضل الشارح فسر المعنى الواحد

بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الاخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر

لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي اخر الا باللفظ **قوله** والذي يجوز به في الاستنتاج من المطلقتين

المختلفتين الكيفية وكذلك كلما سنذكره فيتبين لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لان العمدة

هناك اما العكس وبه لا اشكال في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يصح

القائلون بان الامران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد
الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في امثال كل ج ب
ولا شيء من ا ب ان لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق بعض ج ا نقيضه ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول بعض ج ب وهو
نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها
لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم **قوله** بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من قضايا
فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها مما شرطها ان ينعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت ان القضايا المطلقة
السالبة كذلك فهناك ان كان ما ليفرح مطلقتين او من ضرورتين او من مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط
ان يختلف القضيتان في الكيفية ويكون الكبرى كلية **ش** يقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مطلقات الكيفية
بشرط ان يكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة
والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري
وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا القول غير ملخص وذلك لان الضروري
والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانها تنتج ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره
من بعد **قوله** والحكم في الجهة للسالبة **ش** هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون الانتاج في هذا
الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة
هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المختلطين ضرورية
وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيهما سالبة او موجبة **قوله** والضرب الاول منها مثل قولك
كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فتصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني
من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا
لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج فلا شيء من ا ج ثم تعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة
فان كانت مطلقة فمما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا
بينته بما عرفته والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب فليس بعض ج ا والا فكل ج ا
وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف لنكن د البعض الذي هو
من ج وليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن ههنا تعلم ان العبرة
للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى
تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس عن جزئيتين **ش** اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف
الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن
الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بموجبتين كلية وجزئية ومتى غيرتهما وينتج سوالب

فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب
فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليصير عكس المطلوب
من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة
لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة كما ينعكس اليه المطلوب اي ان كانت السالبة
عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس لنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة ما ينعكس اليها وهو العرفية العامة لقيد اللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث
بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية
ولا قياس عن جزئيتين ففزع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى
فانتجتا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن
بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د
فحصل له قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة
صغرى القياس الثاني فان الحال لم تتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع
وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل
من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة
ويحصل من اقتران القضية الثانية بتلك النتيجة بالفعل على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول
وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا البيان وان كان يشبه الشكل الاول ليس
تاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد
وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية
الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما ثم اراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض بحصص ما يشتمل على مقدمة
جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله هذا كله وليس
في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردنا في منع
انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط لما فرغ من بيان
التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج
بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات فذكر
ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع
انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس
الذي يستعمل الان والمطلوب سالبة فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة

من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج (١)
وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة
والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في
الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة
او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت
موجبة او سالبة مثاله كل ج ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او الوجودي
وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان
العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان يقول ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا
بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وانما
وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى الافتراض في الخلف بل يقول ان بعض النتيجة كاذبة لانها
تناقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به
اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض هنا فان الكبرى منعكسة اللهم
الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة
منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون بالحالة
ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام **قوله** وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف
لم تكن وما بين الاخرى بتفصيل لا يحتاج اليه هاهنا (٢) معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة
اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك الطالب فيما بيننا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين
لم تكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان
وكل ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا
قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى
في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ج ا بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول
والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منهما بالخلف لان اقتران
نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى ولذلك حكم الشيخ
بانها لا تكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة
ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وبنوها على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى
ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى
عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فتكون النتيجة محتملة للطرفين

ومما بين فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكاتب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل ... بنائم بالامكان
ولا نقول بعض الكاتب بالامكان فتدبر واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فعدد قيل مواد الكبرى
المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشي
منكون فيه وجوب اولا يكون والاخرى كون ما هو حد اما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين
مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اى يكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة
او وجودية وينبغى ان يختلفا فى الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم تكن محتملة له فسوا
اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين لكن يشترط كون الكبرى هى العرفية
ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة فى بعض اوقات جلوسهم
الجالس لا يحرك يده اى فى بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها فى جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس
قد لا يكون كاتبا فى جميع اوقات جلوسه واما ان عكسنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا
فى جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذى قد يجتمع مع ما ينافى وصفا اخر وقد يخلو عما لم
وصفا اخر لانه قد يخلو عن الوصف الاخر ضرورة واما الذى يسلب ما قد يخلو عن الوصف الاخر
او ينافى ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال ان يسلب انه الوصف الاخر مع جواز ان يكون لا يمكن عنه او
اجتماع ما ينافيه به واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه
الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات وهذا شرح ما فى الكتاب من هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ
ذهب فى هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضى ان المختلطات من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما
وقوع المشروط بالوصف فى كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شى من النائم بمتحرك ما دام
نائما فانه ينتج لا شى من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى يقتضى جواز اتصاف الاصغر بما ينافى الاكبر فيلزم
منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شى من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن
ما دام نائما لان الصغرى يقتضى جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع
اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف فى الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شى
من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شى من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان
ولا ينتج سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافى لما يمكن ان يجتمع
مع الاكبر هنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضى تعاند الموصوفات والشرط الاخر
ان يكون المختلطان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اى يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا
وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى على الصدق
حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف عن ضرورة ولا يلزم من ذلك بيان اصلا والفاضل الشارح

وهو لم يتبين بيانه كما اذا كانت الكبرى ضرورية فانه خاصة لا يمكن رده الى الشكل الاول ولم يتبين بيانه بالخلف ايضا لان القياس المؤلف من نقيض النتيجة وهذه الكبرى ليس بقياس عند المصنف كما قال في اواخر الشكل الاول ولم قال فانها تنتج مطلقة عامة سالبة فيه نظر وسواء انما يكون نتيجة اذا لزم عن مجموع المقدمتين الموضوعتين في القياس وهذا لم يلزم عن الكبرى مع قطع النظر عن غيرها من الاحكام اذ او بالخلف

فقد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا اهمل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين بيانه بالرد الى الشكل الاول او لم يتبين بشي من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ **واقول** ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع الصغرى الفعلية وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة سالبة نقيض هذه الكبرى لمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق بعضها معها ابدا امثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل ب ا ولا شي من ا ب ما دام ا لا دائما فالواجب ان يصدق ابدا معه بعضه قولنا لا شي من ج ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم **قوله** والجيد ان يعتبر على هذا اختلاط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة **اي** اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يتبين بالخلف دون العكس **قوله** بعد ان يعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك لانه اذا كان السالبة في ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه بما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق على كل ما يجانب غير ضروري فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض ج غير ضروري وكان ا لا محالة عند ما كان كل ما هو ا ما ب ضروري على ان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة ا لا ان تدخل احدهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف الا في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لكن حكمك ان كانت الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة انما يكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه **ن** معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد السلب الذي هو حق في المطلوب وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان تختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كل ما يجانب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج يحمل على بعضه لا بالضرورة وكان ا الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شي من ج ا او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شي من الناس او ليس بعض الحيوانات بساكن لا بالضرورة ولا شي من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شي من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان يعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات

اي خلط المطلق الوصفي الذي لا يحتمل الدوام والمطلق العرفي كما مر في الاستثناء

وهذا مما غفل الجمهور عنه **الشكل الثالث** الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلي ايهما كان وانت تعلم ان علة انه حيث يكون نسبة منه المباينة سيما علمت بنقيضها اذ لو جاز ثبوت الاكبر للاصغر لكان اوائل الاصغر

لكن النتيجة تشترك في ان نتائجها انما تجب جزئية ولا يحصل منها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى **ق** لهذا الشكل
ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها
موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم القدر
الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط
بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه
كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين
كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا
جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما نقول بعض الحيوان انسان وبعضه
فرس او لا يختلف كقولنا بعض انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان الحتمال الا في ستة من الستة عشرة
الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية يعتبر بكل واحد من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية يعتبر بالكليتين
منها فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان
على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط
وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى لانه
حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا **قوله** فاجعل هذا الكمعيار اي في المركبات من كليتين واما اذا
كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنت بها الاخرى كان
الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت **ق** اي اجعل عكس الصغرى معيارا
للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما خالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع
الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ
قال فاجعل هذا معيار الحكم فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت
الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعل صغرى
حتى يرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب
وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وتنعكس الى بعض ج ا **قوله** واعلم
ان العبرة في الجهة المحفوظة هي التي تعتبر في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هي
للكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما تبين بعكس الكبرى فتبين ذلك بالافتراض بان نفرض
بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج وبعض الف وكل د ا
فينتج بعض ج ا والجهة ما توجبه جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا **ق** جهات المقدمات
قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق

كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامة في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت حينية مطلقة او غيرها لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المختلطة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المختلطة وهي الجهات التي تعتبر في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى اما فيما ينعكس صغراه فظاهر واما فيما ينعكس الانتاج بعكس الكبرى فلانك تبين جهة النتيجة لانه انما ينعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فتبين ذلك بالافتراض اي تبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد وهو قولنا كل ب ج وبعض ب ا فذلك بان نعين من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرناه والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى **قوله** والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وان قد غلت خطائهم **ل** الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك يعكس الخسيس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى للاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه **قوله** ومن هذا ما لا يبين بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن بحال بل انما يبين بطريق الخلف او بطريق الافتراض اما طريق الخلف فان يقول لو كان البعض الذي هو ب وليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا ثم تتمم انت من نفسك واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا **ل** قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية ولا يمكن ان يبين ذلك لان الصغرى تنعكس جزئية وتصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره ويمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو ما قرن الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيبطله الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر **قوله** فيكون قرائنه اذ ثم تسعة ا من كليتين موجبتين ح

من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خاصة • لما فرغ من بيان احكام الشكل على ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتني بتقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ويباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض المستيقظ يباشر القلم ما دام يقظان بل في بعض اوقات تيقظه فقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا نلتزم فيه متابعة كلام آخر والله الموفق

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس

• اشارة الى الاقترانات من الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد ما استوفينا بيان جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره • سائر الاقترانات اما ان يكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد بعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيد عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الانسان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيهما انما يكون بحسب الخلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالهما في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق تتناقض احديهما المخالفة فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في بعض الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فمناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى السالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فمناقضها ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق

وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات
لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل
والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المعلوم كما في الموجبة وذلك لانا نقول
ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت
الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه وتقاس الاستصحابية
عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور
ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون
اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات
فقد يناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع عنادها في نقائضها اي عنادكان ولا مدخل
للعكس فيها لان اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا يمايز بالطبع فهذا ما اردنا ونبين ما اشار اليه الشيخ
في النهج الثالث بقوله وبحث لك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى
الحمليات ونرجع الى الشرح **قوله** ونقول ان المتصلات قد يتالف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات
تشترك في تال او مقدم وتفترق بتال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بمحمول
او موضوع والاحكام تلك الاحكام مثال الشكل الاول كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج فكلما
كان ا ب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج د ينتج فليس البتة اذا كان
ا ب فه ز وبيانها بالخلف على ما تقدم وتبيين الضرب الحقيقي منه بالافتراض بحسب تعين الحال التي
يكون فيها ا ب وليس ج د ولتكن هي عند ما يكون ح ط فيحصل منه قضيتان احدهما ليس البتة
اذا كان ح ط فج د والثانية قد يكون اذا كان ا ب فح ط ويؤلف القياسان المذكوران منها على
حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د فا ب وكلما كان ج د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فه ز
والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات فقلما تقع في القياس لانها لا تفيد
في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية او
الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا
فهو زوج وكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول
بانتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمه الكبرى على تقدير واحد كما في هذا
المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس شرطا في انعقاد القياس من المتصلات **قوله** وقد يقع
الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام
فيه هذا مما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك في هذا المعنى ولكن ا اما ان يكون
ب واما ان يكون ج وكل ب د وكل ج د فهو د ومكل الكلام واستخراج الاحكام

عنادما في نقائضها

موضوع

او محمول

في هذا ايضا مما سلف سهل ن هذا التاليف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون
قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية مع تبع صغرى ومع تبع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول
فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب
مثال الاول كل ا ب ودائما اما كل ب اما ح واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهي دائما اما كل ا
اما ح واما د ومثال الثاني كل ا ب ودائما اما لا شيء من ب اما ح واما د ينتج كلية منفصلة كلية سالبة الاجزاء
كليتها وعليه تقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة كلية
اجزاؤها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ح ر ودائما
اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ح ا واما لا شيء من ح د والضرب الثاني لا شيء من ح ب
ودائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من ح ا واما لا شيء من ح د وعلى هذا القياس
واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها مثاله كل ا ب ودائما اما كل ا اما ح واما د ينتج بعض ب
اما ح واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وحينئذ
اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج
في الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف من الحمليات ويجعل على هيئة الاشكال الثلاثة مثال الضرب
الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ح وكل ب د وكل ح د فكل ا د ومثال الضرب الثاني
كل ا اما ب واما ح ولا شيء من ب د ولا من ح د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم
ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ح ولا شيء من د ب ولا ح فلا شيء من ا د والشكل الثالث
بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فهو ينتج منفصلة غير حقيقية
كقولنا دائما اما كل ا ب واما ح وكل ب د وكل ح ه فدائما اما ا د واما ه وسائر هذه المباحث
فالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون
من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات
فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي كان يقترن
بالحملية مثاله ان كان ا ب فكل ح د وكل د ه يلزم منه انه ان كان ا ب فكل ح ه وعليك ان تعد
سائر الاقسام مما علمته ن الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك
المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول
ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة فينتج
مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي يكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول
من الشكل الاول ان كان ا ب فكل ح د وكل د ه فان كان ا ب فكل ح ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني
ان كان ا ب فكل ح د ولا شيء من ه د فان كان ا ب فلا شيء من ح ه وعلى هذا القياس

موجبة

والحملية

وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على ما سيأتي والاقتران الثاني ان يكون

الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصل موجبة كقولنا كلما كان ا ب فكل ج د وان كان ه ز وكل د ا

ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع **قوله** وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين

تشارك احدهما الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما

متمم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات **د** التاليفات المذكورة قد كانت من

الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد يتقارن بحسب التاليف

وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي

الصغرى مؤلفة من قضيتين احدهما وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين

ويشاركان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان ا ب

فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه تماما ويكون على

قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات الذي سيرد به الاقترانات

المتصلة انما ينحل اليه **اشارة** الى قياس المساواة انه ربما عرض من احكام المقدمات اشياء تسقط

ويبني القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا

وقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه **ش** هذا قياس له اشباه كثيرة

كما تشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان

من العناصر وكذلك الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراهما وهو عسر الانحلال الى الحدود

المترتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط

ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق ان يسمى باسم ويجعل للتحليل

قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعتبر في القياسات المفردة ويمكن ان يعتبر في المركبة وبيانه ان قولنا

ا مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان تقام

مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب

وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين اذ خير كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لمساو لج

في القوة قضية واحدة ونضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج

فينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين مثبتا بين احدهما

محمولا على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمثال هو قولنا ا مساو لب

والمساوي لب مساو لمساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم نضيف اليها الكبرى

المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس

مركبا من قياسين فاذن كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول هو صغرى القياس

مع ان حمل الثاني على الاول [illegible] الاوسط الى ان يقع شركة في بعضه

بعينها

وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول نفيها وقولنا وب مساو لج ليس جزءا للقياس بل هو بيان حكم ما

للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس عرفه ثم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو

مقدمة كبرى محذوفة وانما اورد الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير مفعول بها سواء كان او مركبا

فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس **اشارة** الى القياسات

الشرطية الاستثنائية **ش** لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان تكون مقدمة

بعينها فلا محالة يكون جزء من مقدمة والمقدمة التي يكون جزءها قضية فهي شرطية فيكون احد مقدمتي هذا القياس

شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط

ويكون هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية

وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو الذي

منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثنائية **قوله** القياسات الاستثنائية

اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان نقول انه ان كانت الشمس طالعة

فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول ولكن الكواكب

ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك **ش** المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية

والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها

لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين

التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او رفع

ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين

كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء

النقيض شيئا وذلك لكون هذه المنفصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة والشيخ قد اقتصر

على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة **قوله** او توضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما اتفق

فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي

او يستثنى نقيض ما سوى منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما

ناقص حتى يستوفي الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان تكون مانعة الخلو

فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء

لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات

او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصل من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع

الاجزاء جميعا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال والعناد وحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين ويكون

النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا لكنه حيوان فليس

هذا الحيوان واما ان يكون شجرا فى جواب من قال هذا الحيوان شجر • المنفصلة الحقيقية ينتج بعين كل جزء
نقيض الباقى لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقى لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين
يكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهى يكون منفصلة
من اعيان الباقية من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهى اما يكون منفصلة سالبة من
الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية
ان كانت مانعة الجمع فقط فهى ينتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهى ينتج بالنقيض
دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة
لا ينتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متنافية • اشاره الى قياس الخلف قياس الخلف قياس
مركب من قياسين احدهما اقترانى والاخر استثنائى مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا
فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او بينت بقياس فينتج منه
ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثنى نقيض المحال وهو تاليها
فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق •
المعلم الاول اورد قياس الخلف فى القياسات الشرطية ولم يوجد فى التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية بية
ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية
كانت مذكورة فى كتاب مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمالا مجردا اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد
المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف
وما استقر عليه راى الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقترانى شرطى والاخر استثنائى متصل اما
الاقترانى فمركب من متصلة وحملية يشاركها فى تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها
ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هى مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المطلوب
على هيئة منتجة فيحصل متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهو مناقض
لحكم متفق عليه واما الاستثنائى فهو من المتصلة التى هى نتيجة القياس الاول واستثنى فيه نقيض تاليها الذى
كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذى هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب
حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما حملية كبرى الاقترانى والثانية هى الحكم المتفق عليه
فقياس الخلف بالفعل نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب
فى المثال المورد فيه ليس كل ج ب وبعض كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعنى الحكم المتفق عليه
ليس كل ج د وقوله فى النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اى ليس لم يكن قولنا
ليس كل ج ب الذى وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذى ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه
صحيح لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذكر اما اولا

فلان المعلم الاول عدّ هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعدّ فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانات الشرطية لم يكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقى المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية مقتسمة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب متقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذه المقدمة مع الحملية المتسلمة منتجا لهذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما احتاج فيه الى تأليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب اثبات شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب آ دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما فالحكم بما نافضه المقدمة المذكورة بالقوة فهو لدى نحو ما المطلوب حق والخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه يأتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا ما ذكره الشيخ في موضع اخر وهو مقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا ويكون مؤلفا مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل تكون المقدمات بحيث لو سلمت لانتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا يعقد من اضداد ما يقابل نتيجة قياس ما مع احدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارق الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به ويكتفي فيه بانتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقض ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا ينفع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب العلم يعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه يبنى على نقيض المطلوب وذلك لا يقتضي تعيينه وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويسمى الخلف عليه فانه لم يدل على ان ذلك الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو الغلط في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك حال لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث اخر بل الحظ الحال مما يعقل من التالي ومن الحملي ولسنا نحتاج اليه الآن

ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتقرينه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله ٥ اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغريبة من الشكلين الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ولتكن هي المسلمة على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ولتكن هي المشكوك فيها فاذن النتيجة محالة وليس ذلك الانتاج للمقدمة المسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة موضعه باطل فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المشكوك فيها الى القضية المسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحالة ليس كل ج د واذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي التي في الخلف فرد الخلف الى المستقيم بلاحظ الحال مما يستغني عن التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما ومن الحملية المتصلة قوله ولسنا نحتاج الية الا ان لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو ثاني الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وبقية ضروب الثالث وعلى هذا اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فمستقيم الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض ~~النتيجة المحالة~~ المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى وبين جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع في بيان علل العلوم البرهانية

اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وانواعها للتصديق القياسات البرهانية مولفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية ينتج منها الضروري على الحضور بها او ممكنة ينتج منها الممكن والجدلية مولفة من المشهورات والمعروفية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة

والخطابية مولفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة
والشعرية مولفة من المقدمات المخيّلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة
تؤلّف من المقدمات من حيث لها هيئة وتاليف تقبلها النفس لما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك
ويروجه الوزن ولا يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية
ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه
صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي تستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل
التغليط فان كان التشبيه بالواجبات ونحوا استعمالها سمي صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات
سمي صاحبها مشاغبيا ممارئا والمشاغبي بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية
للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد
اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم
والجازم اما يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق
هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق
بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد
هو المغالطة وللتصديق القاصر عن الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر اما
القياسات البرهانية فهي المولفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء
كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في نفسها وان كانت ضرورية
في انفسها كانت نتايجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتايجها ممكنة في انفسها
ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان تنتج اليقينيات
واما القياسات الجدلية فهي المولفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات وهي المسلمة
من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم
واما سائل معترض يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم المجيب يولف قياسه ان كان
من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يولفها مما تسلمه من المجيب
مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات وهي تسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب
التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين
جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات
الخطابية فهي المولفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات
الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها
بحسب الظن الغالب وصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا

او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها
منتجة فهي متنوعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من
المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء كانت صادقة في انفسها
او لم تكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان
مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين
كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور
لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي
ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز لما نفعت للمغالطة صناعة
ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان
واما الصدق والكذب اما الاول فقولون يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة
من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات
ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال
البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة
مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ابطال الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر
عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها
واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع لم يرجع الى وجه تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة
وقد سيذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها المعين ... وصورها
ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ويخالفهما في الغايات والمشبهة منها
بالواجب يسمى لها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج
والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها
ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الذوات اما البرهان
فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع البواقي
الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية اشارة الى القياسات
والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون
عن وجود غير ضروري مطلقا كما قد يبحث عن حال اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جزء يخصه مقدمات
تو... ما يبرهن به الضروري من ... وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا وذهب الجمهور
الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية كما سيذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا
قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات

اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام
غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم
ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ يكون الامكان محمولا لا جهة ويكون
وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية
كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان والاقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري
الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق
والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية
وهي الحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان البرهان لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية واما التحقيق
فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب
للبرهان خارجة عنها فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات
مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار ما كالضروريات ومثل في الوجوديات
بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهي
لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب
الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات ضرورية وغير الضرورية لا يكون
كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية **فان قيل** الستم حكمتم بان الصغرى
المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز
ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية **قلنا** انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس
واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب
الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه
بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الامر منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد
من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل انما يحكم به يقينا الا اذا
اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا فلا يكون هذا الامر علة
لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان
بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي
علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات وكانت حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من حيث هي
غير ضرورية لا تنتج ضرورية في البرهان اما الضرورية فقد تنتج غير الضرورية فلا يلزم من ان النتيجة تتبع اخس
المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون
غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فلا اراد ان يشتغل بالرد

فهاه

على المغالطين فيه فقال ملا لتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اولى استعمال الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به واما ما ل بذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا او اراد انه حق صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها او اطلاقها صدق ضروري ن ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تأخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري ويستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة الى ان لا يزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اوّل كلام محصل الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثلها وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم قوله واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضروريه ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتي في المقدمات ن قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع ليكون عللا لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقة عرفية شاملة لها وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعيته ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض

فالضروري بحسب الذات ربما لا يشتمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط
بكون الموضوع على ما وضع يشتمل الجميع وخامسها ان يكون كلية ومعنى ههنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص
وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على
الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس
بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاحرى من هذه الشروط مختصان بالمطالب الضرورية الكلية
واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم
وسيذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان
الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات يندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه
اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه **قوله** واما في المطالب فان الذاتيات المقومة
لا تطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من خالف فيه واما مطلب الذاتيات بالمعنى الاخر **ش** قد ذكر في النهج الاول
ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة معرفة
الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين
فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو
لتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة **فان قيل** اليس كون
النفس او الصور جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لها وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان
لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي الانسان عليه **اجيب** عن الاول بان النفس انما عرفت في اول
الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته
لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم تحصل في العقل
الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها **وعن** الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان
بل هو العلة لثبوته له وانما يلوح العلية عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلوب
لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين مقابل انما يكونان على احد المذكورين اللذين
ذكرناهما في النهج الاول **في مقدمات العلوم وموضوعاتها** وفي بعض النسخ **اشارة** الى الموضوعات والمبادي
والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او احوالها وتلك الاحوال هي
الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة **ش** موضوع العلم هو الذي يبحث
في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما
لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب
كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب

ان تشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تشارك في الجنس اعني
الكم المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما يشاكلها
اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك
العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة
اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا منه كما يقال في
الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع
العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو
المطالب فيه قوله ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي هي الحدود وللمقدمات التي منها يؤلف قياساته
وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في التعلم واما مسلمة
في الوقت الى ان تتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها والحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة
واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم ومجموع
المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها يخص باسم الاصل
الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها
وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغنينا لكنها ربما خصصت بالصناعة
وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه من علم اخر المبادي هي الاشياء
التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في
ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه
كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي
لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه
والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود
القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صودر بها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان تصير
بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها تؤلف قياسات العلم
وتنقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها
ليبنى عليها ومن شانها ان تتبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس
الى العلم الاخر وهذه ان كان تسلمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة
وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا
عند شخص ومصادرة عند اخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا

وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من بيانها
على الحد المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر
كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك
ولكن احكام الكل في التصدير واحد واما الواجب قبولها فمن تعديدها استغنا لظهورها وهي تنقسم الى العام
يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشي الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا
الاشيا المساوية لشي واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في
فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصديق به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزين جميعا
كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشي بالمقدار
الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة
وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد
متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشيا بالمقادير ويصير المحمول ايضا مختصا بتخصيصه
فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل
العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول
ويسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي
يسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تتبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم منه شك ثم
ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها
في علم اخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل
حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب قبولها وذلك عند التصدير بها لا غير
واما ان لم تصدر بها فانها لشدة وضوحها تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري
كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخ والله اعلم في نقل البرهان وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان
موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر واما على
ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الاخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة قد جرت بان تكون
الاخص موضوعات الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر المتحركة
تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة
وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك
العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب م العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها
فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون
والذي على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص

كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص
الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق مثل الذي يكون
العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام
مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر المتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع
فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى
والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكن لا يكون
جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى
بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة
بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر والخطوط المفروضة في سطح
مخروط انما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها
مقيدة بالنور المتصل بالبصر والعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه
فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحته الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون
دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحته انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد
واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم
فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد
بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وانها في وسط السماء
فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او
لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان موضوعيهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن من حيثيتين
مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث
فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما
مقارنا لاعراض ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا
تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هي النغم من حيث يعرض لها التاليف
والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية
مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث
تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان
متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت اخر انما يكون على اربعة وجوه
احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا
لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي

عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اعرض له اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع **قوله** والكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني **ش** العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسايل للعلم الكلي يبين فيه وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولى وصورة والعلل اربع فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسايل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا يتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدا في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما يتبين بها في الفوقاني لئلا يصير البيان دوريا **قوله** وربما كان علم فوق علم وتحت علم وسيشير الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى **ش** العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينها يختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بسلم اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد والثاني يسطر فيه من حيث يعرض بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شي اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والعلة والمعلول والمحدث وغير ذلك ههنا **بحث** وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا **والفاضل الشارح** ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك **فاقول** اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع يبين في علم اخر فيكون البرهان الذي يبين به ذلك الاصل منقولا من علمه الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم فيه ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون بشيء من حقه ان يكون في علم اخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينهما ان يكون بعضها من علم الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم تتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني **اشارة** الى برهان لم وبرهان ان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة

بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطى السبب فى التصديق بالحكم ويعطى السبب فى وجود الحكم
فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فما اعطى اللمية فى التصديق ولم يعط
اللمية فى الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم فى نفسه دون لميته فى نفسه وان كان
الاوسط فى برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدى النتيجة بل هو معلول لنسبة حدى النتيجة لكنه
اعرف عندنا يسمى دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمرى فالارض متوسطة بين الشمس والقمر
لكن الكسوف القمرى موجود فالارض متوسطة واعلم ان الاستثنا كالحد الاوسط وهو هنا التوسط
فالكسوف القمرى الذى هو معلول التوسط والذى هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس من ان الكسوف بسبب توسط
الارض وانت يمكنك ان تغير هذا القياس الى الحمليات فتحصل الحدود مشتركة ولكن الحد الاصغر فيهما والحدان
الاخران قد يتغيران بحسبه وحمى غب المعلول منهما القشعريرة ن الحد الاوسط فى البرهان
لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب فى العقل والا لم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب
هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم فى الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان
هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم
فى الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثانى لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم فى الحدود ويخالفان
فى وضع الاوسط والاكبر فى النتيجة واخص البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب فى الوجود
والعقل والعلم اليقينى بما له سبب خارج عن اجزا القضية لا يحصل الا به كما ذكرنا فيقدمته اقدم فى الوجود
والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطى السبب الا فى العقل فقط والعلم اليقينى يحصل به اذا
كان السبب فى العقل مستقلا الى سببه فى الوجود الا انه يكون غير مذكور فى البرهان والواقع فى البرهان
يكون سببا فى العقل فقط فيكون البرهان به برهان ان ومقدمتا هذا البرهان اقدم فى العقل لانهما
اعرف عندنا وليستا باقدم فى الطبع وانما عرفنا بلم وان لان اللمية هى العلة والانية هى الثبوت
وبرهان لم يعطى علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطى علته فى الوجود لكنه يعطى ثبوته فى العقل والشيخ
اورد مثالين احدهما استثنائى والاخر اقترانى حملى يمكن ان يمثل بهما فى برهان لم وفى الدليل باختلاف الوضع
اما الاستثنائى وهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر مشهور واما الاقترانى ففيه نظر لان المراد من
حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة الفاشية فى الاعضا التى تفارق وتعود فى كل يومين مرة واحدة
على ما هو المتعارف فليست هى علة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة هى الصفرا المتعفنة خارج العروق
وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة فى الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب
هى الصفرا المتعفنة خارج العروق على وجه تسميته العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان
مخالفا للمعارف من العبارة قوله واعلم انه لا سوا قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او

معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يعلمون عنه بل يجب
ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ه وجود الاكبر
مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط
علة في برهان لم ومعلول في الدليل للثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا
عن هذا الفرق والشيخ اوضح الحال فيه وما بين بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة
لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة
للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مولف ولكل مولف مولف واما في الدليل
فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك
تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علية وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده
في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة لوجوده
في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة ايضا وجدنا كالعفونة المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى الغب
ايضا وجدت حتى على لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان اشارة
الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به
يطلب احد طرفي النقيض ه المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لا يقوم
ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي يغنيها بدل في بعض المواضع ويمكن
ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها بالقوة سبعة وهي مطالب هل وما ولم
لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان
للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم ومطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه
محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار
قوله ومنها مطلب ما هو وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل
ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو ويجاب
باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد تقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقوم الرسوم
مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا
ما الخلاء واما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السوال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه
الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان
الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز
كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم
المستعمل حد المطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم ه وفي بعض النسخ

اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءاً للمطلب مفهوماً المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم حداً تفسيرَ هذا المطلب ليميزه عن قسيمه المستعمل
فان المقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا نفهم مدلوله الا الحق دون الآخر
وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما او الذي لا يكون
مدلوله حداً مفهوماً للمطلب يعني المسؤول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حداً والحدود انما
يكون بحسب الذوات المتحصلة كان للمحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حداً ايضاً مفهوماً
كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها ايضاً معلوماً فلا يكون للسؤال بهل البسيطة حينئذ فائدة وحينئذ
لا يكون السؤال الا قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اي كيف كان الحال فان المطلوب
في السؤال بلفظ ما هذه التي يقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا
اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا
اسم الخلاء على انه جزء للمطلب فان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدها جزء للمجموع ويكون قولنا جزءاً للمطلب
في هذه الرواية نصباً على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن واما اظن ان هذه الرواية تصحيف
للاولى وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل جزءاً للمطلب مفهوما فانه مطابق
لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حداً
لذاته او رسماً ان كان فيه تجوز ن معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي
الاضلاع انه شكل يحيط به ثلاثة خطوط متساوية كان حداً بحسب الاسم ثم اذا بيّنا له الشكل الاول
من كتاب اقليدس صار قولنا الاول حداً بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما نسخة
عداه ن وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء اي التي وهو ايضاً مما يعد في اصول المطالب ويطلب به
تمييز الشيء عما عداه ن قد يجاب عن اي بما يميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول
وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت
او غير مميزة وقد يعد منها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتغير لطلب تمييز كل واحد من محصلاتها
المعاني بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه قوله ومنها مطلب لم الى فكانه يسأل عما هو الحد الاوسط
اذا كان الغرض حصول التصديق لجواب هل فقط او يسأل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو
حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب
بعد هل في المرتبة بالقوة او بالفعل ن مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم
مبدا الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب
كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا
للتصديق وتطوى الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما

حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو
الحد الاوسط وعن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال
هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بالخسافة
بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية
ليست من الامهات بل تنزل عن ان يعتد بها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف تنزل
والاين والمتى وعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله ا لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن ومما ايضا من
الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها يطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولانه فانه ربما
كان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان يعتد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب
هل المركب اذا كان المسئول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود مطلبا
وهل هو في الدار هل هو الان قوله وان لم يعط لذلك لم يتم ذلك المطلب مقامه بعد وكان خارجا
عما عد لانه يطلب تطرد ان مطلب اي اذا عد في الاصول بعموم معناها فيقال اي كيفية له في اي مكان
هو في اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها
النهج العاشر في القياسات المغالطية ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو
ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس في صورته وسواء لا يكون على هيئة ضرب شكل منتج او يكون قياسا في صورته
لكنه نتج غير المطلوب او قد وضع فيه ما ليس بحق علة او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه بحيث اذا واما لا يكون
اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي قبل كان قياسا ولكن غير واجب تسليمه ولكن
فاذا روعي فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيها مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن
قياسا واجب القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت العروض بها ووضع ما ليس بعلة علة من هذا
القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل ~~والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل~~ وذلك
اذا كان حدان من حدود القياس مع اسمان لمعنى واحد والواجب ان يكونا مختلفي المعاني فاذا روعي من القياس
صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطاء من قبيل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن
المصادرة على المطلوب الاول ا الغلط يقع لسبب يرجع اما الى التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات
ثم الحدود والشيخ بدا بالقسم الاول وقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم الثاني الى انه ثم
الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التاليف يكون لسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى
مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة
يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب
نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو
ان لا يكون على هيئة شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة

فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب
والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ
عن القسمة فيشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب
لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون
قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة
القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس
ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته
الى قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق
بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي
هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى
وحذفه عنهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلت صورة القياس
فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة
ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين
قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط صح
فيه من جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان
حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب تشتمل على حدين
مترادفين ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها لما مر والثانية
والكلية هي النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط
مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منهما هو الذي
يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس
بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي يتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لاجل اشتمالهما على حكم
غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتالف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع
ما ليس بعلة علة او من حدود يجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون
المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها
اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف
واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وادرج جميع
ما يتعلق بالتاليف القياسي بلفظه اشيا ولاء ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا
اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول

في الاعراض وقياس المساواة

ويقال له سوء التبكيت ايضا

كل انسان ناطق

والاول

قوله هذا وإنما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة
فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها
مثل ما قد يقع بسبب الاستعمال من لفظ الجميع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا
للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاحاد فرقا وربما كان الاستعمال
على سبيل تغيير اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افترق كان صادقا مثل من يظن انه اذا
صح ان يقول ان امرؤ القيس كان شاعرا صح ان امرؤ القيس كان مفردا وان امرؤ القيس الميت شاعر مفردا
فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد
وربما كان الاستعمال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرؤ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق
وكيف شئت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى وحده
ولكنه يشركه من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط
راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اي هذا قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظه
اما هذه اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط
بسبب في المقدمات افرادا او في احوالها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون
معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك
في جوهر اللفظ المفرد او في هيئاته في نفسه او في هيئاته اللاحقة من خارج او في التركيب المحتمل
لمعنيين او في وجود التركيب في علامة قد يظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول
والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ
على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو استعمال الاسم من احد
معنيي لفظة كل حالتي الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع
بسبب الاستعمال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاحاد فرقا وهذا المثال هو للاشتراك في اللفظ المفرد
ولم يخصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر وسيجيء ان شاء الله في النمط الخامس ان لفظ الكل يشتمل
على الاحاد معا وكل واحد يا خذ الواحد بالواحد على سبيل البدل يشترطين احدهما ان لا يكون مع الملحوظ غيره
والثاني ان لا يبقى واحد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الاستعمال على سبيل تغيير اللفظ بان يكون اذا اجتمع
صادقا فيظن انه اذا افترق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما
انا اذا علمنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك
لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد من لفظي كان وشاعرا عليه
على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيهما ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان
الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه وكانه يقول
حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دالة لما

في النهج السادس

اي امرؤ القيس كان شاعرا

الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد وعلى قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا ربما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل التي يجيء ذكرها في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما بين المحمولين كان يحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي مقدمة قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا الاربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين منها **قوله** وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ لاحق الشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك **ش** يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا وقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب الاشتراك في مفهوم الالفاظ **واعلم** ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب ما دون بين المانع في التاليف واذا التاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا هو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلاثة لا غير لان التاليف يقع اما من حدين يسمى احدهما لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما من حدين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق ان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق ان يكون جزءا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل وان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد يعد من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا تاليف منها قياسي وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلاثة

وهو باطل

وجيد

واما جمع المسائل في مسئلة فهو ان يجمع المسائل المختلفة الاحكام في مسئلة واحدة ليلتمس عنها جواب واحد فيغلط

والسادس اخذ الاحوال التي مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج الاول من والرابع اخذ ما بالقوه
مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل من الامور المتعلقه بالمحمول كالزمان والمكان والاضافة والجهة
والسود وغير ذلك مما تغير احوال الكلام في القضيه وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ
ههنا لان في هذا الموضع لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه قوله فنجد اصناف المغالطات منحصرة
في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئاته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في
ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ الاحوال التي مكان التي واخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس
وسوء التجهل بالقياس ونبينه ش لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني
من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئاته وتصريفه ولم يذكر من المعنوية قسما مما ذكره قبل هو
وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر قوله
وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية ش
وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظيه قوله ومن التفت لفت المعنى وهجر ما يخيله اللفظ
ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظا وراعاها بتوابعها ولم يخل بها بما يشكر من المعاني
او يكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس وضربه ثم علم اصناف القضايا التي عددناها
ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقد على نفسه معاودا او مراجعا فغلط فهو اهل لان يهجر
الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له ش يعني التفت لفته اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة
واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرائط او واذا بين شرائط الصحة
واسباب الغلط بنوع ملخص وبوا اذا لاحظ المعنى وهجر ما يخيله اللفظ لا الالفاظ الذهنيه
وما ينسخ من احوال المعاني للخيال وما يحمله اذا اثر كل اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية امن من
الاغلاط اللفظيه واذا راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقه بالمقدمات واذا لم يخل
بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى
شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف حال المقدمات من اي الاصناف المذكوره في
النهج السادس هي وراعى شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه
الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد منها فهو ليس مستعد لادراك العلوم النظرية وتعلمها
وبالله التوفيق تم القسم الاول من هذا الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه صباح يوم الاربعا
السابع من شعبان المعظم ... لعلي ... ببلاد ... محمد ... اوحد المتاخرين ... الملة والدين
مدرس ... كانت في ... الشريف اوان ... والحواشي ... بخط الشريف
عليها وتقلت باجمعها من تعليقه والله اسال ان يوفقني لاتمام البقيه متنا وحاشيه
انه هو حسبي مجيب والحمد لله رب العالمين وصلوا على ... على سيدنا
محمد واله ... وسلم تسليما كثيرا

اخذ المولى العلامه افضل المحققين نصر الملة والدين قدس الله سره مصنف هذا الكتاب الحكمة من استاذه فريد الدين محمد حيدر داماد وهو من السيد صدر الدين السرخسي وهو من افضل الدين الغيلاني وهو من ابي العباس اللوكري وهو من الحكيم بهمنيار وهو من الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا تغمدهم الله بغفرانه وكساه جلابيب غفرانه

مولانا سراج الدين ... رحمه الله

همه ره کار کرد مرکز وصل روزگاری است کرد دیدیم

تا مگر کم شود حرارت عشق خون دل را دو دیده پالودیم

در امید وصال او بهوس عقل دادیم و عشوه بخریدیم

جامه صبر و جامه ملامت بدریدیم

در تماشا آتش وجهه او خون خواریم و بت بسیدیم

دیده اعتبار بگشادیم خرقه انتباه بپوشیدیم

استین بر دو عالم افشاندیم دامن ار کاینات درچیدیم

عطار ... ستنفسه

ای صبح ... ... کردی روشن ... سحرون کردی

دعوی کردی که صادقم دم دادی کاذب ... ...

وما بلغ العشاق حالا بلغتها ولكن مقام ما اليه سبيل

فما كل مخضوب البنان بثينة ولا كل مسلوب الفؤاد جميل

قال الشيخ لهذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل لما كان الغرض من الاصول وتفاصيل الجمل [illegible]

[illegible]

قال زين العابدين علي بن الحسين بن علي رضي الله عنهم اجمعين

ورب جوهر علم لو ابوح به لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما ياتونه حسنا

اني لاكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتننا

وقد تقدم في هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله الحسنا

قال الامام رحمه الله النهج الطريق الواضح [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا حكيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن الغلط لشدة اشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن العوائق الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان العاثر فيهما يحترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس ولحاسبها نازل في منازل المتفلسفة الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله الاصابة في القول والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان الغرض عن الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول

في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته والمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي متركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف من المادة والصورة فصار مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبدئ بالطبيعيات ايضا لكن يشترط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحكم المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها

لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي
الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مفاصله الذي لا يبتني على مسئلة بعض حواله اخرى
وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود
نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له
الابعاد الثلثة والمراد هٰهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور
اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها
لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبية ثما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها
وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ
مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون
جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل
هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر ان في هذا التزييف مغالطة ثم افاد
ان الجسم يكون اما مولفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل
للانقسام ولا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون
متناهية او غير متناهية فالحاصل هٰهنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزى متناهية
وهو ما ذهب اليه قوم من القدما واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه مولفا من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدما والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير مولف من
اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه
بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير مولف
من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكما ومن يريد الشيخ
ان يثبته واما الجسم المولف فسيجي القول فيه ان شا الله وهم واشارة قال الفاضل الشارح
ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط
من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الراى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد ثبت
انه سمى الفصل المشتمل على حكم يكتفي في اثباته بتحرير الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما
سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراى الاول من الاربعة المذكورة
فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ن فقوله كل جسم
ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل وينتصل الجسم عندها وهي
مواضع ما بعينها عند مثبتي الجزء لا الكل ان ينفصل الجسم عند غيرها وتشبيهها بمفاصل الحيوان

وسماها باسمها قوله بنضم عندها اجزا غير اجسام ما لفتها الاجسام ونرعموا ان تلك الاجزا لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ش ذكر للاجزا احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام متسلمة من اصحاب هذا الراي اورد الاول منها تعريبا لمذهبهم والباقية لتمهيد لما ناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسام الممكن وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاجسام الصلبة او بسهولة كالاشيا اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد نعتم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض بعد الوهم ربما يعف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتمل على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يعرف من الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلو ان الاوسط اذا كان كذلك يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين ملقاه باسره ش هذا ابتدا شروع في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثه والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا يتصور الا بعد حصول التلاقي بين الاجزا والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لها عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزا وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي والثالث يقتضي التجزيه والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر من كل والاول ظاهر البطلان وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره والمخصصة بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب والمارجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض ما عليهم بل يقصد ابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات

الحكم الثاني مسلم والحكم الرابع بلا مرية مكابرة

وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته الوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان يفعل عنه ش تريد بيان حال القسم الباقي وهو القول بالمداخلة فعبره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكماء ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا تناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله ويلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخل ش اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخل والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ من الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخل وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان يحتاج الى برهاني ولقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا ثم شيئا فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط حسب وحاله وهو وهو اخرى واذن هذا الكلام على التفسير الباقي اما غير مفيد او يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخل يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للآخر للطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه بحيث لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بعض فراغ والقسم ما يلاقي ش اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما حينئذ لا يتمايزان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي بهذا الغرض يبطل الحكم الرابع

المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين
المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل
ان تجويز التداخل يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم
القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشيا
اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا
تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وبين ان الحركة موجودة غير قارة
وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة
وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة
والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويحل هذا الشك عند حل اتصال المقادير على ما سياتي
ان شاء الله وبهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف لكن من اجزاء غير متناهية د يريد
ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهولا لما وقفوا
على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم
لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات
التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم
ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون
بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من احاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن لم يحصل
من اقوالهم بعد ما ان ثبتوا ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه
لا يقبل القسمة وينتج ان الجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وهو لازم لهم
وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهولاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهولا كادوا
ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول
اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة
ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم
هولاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية
لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطي في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم
من ذلك القول بتفكك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا على ما هو المشهور
قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمساوي موجودان فيها د قال الفاضل
الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد لنفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى مقولة الكم

والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتساوي ان اراد به المساوي في المقدار فلا يكون
موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المساوي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية
لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية
فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول ويمكن مواخذة لفظية وقليلة العائدة اذ المقصود
واضح قوله فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن بالتاليف معه المقدار
بل يبقى العدد تقريره كل عدد متناه من الكثرة الاحاد اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم
الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون
مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل يبقى العدد اي بل يبقى ساذجا لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي المحسوس ليس
بعددها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحينئذ يستحيل
ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الجسم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة
الى جميعها واذا لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات
بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي
اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط
المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات وفي الجملة فلان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا
وقد يكون وضعيا وعند التداخل يقع التغاير الوضعي دون العقلي فيقع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ
بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان للكثرة المتناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها
في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة وكان جسم هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين وان كان يؤلف من كثرة
متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء
الى البعض في كل جهة وكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل
في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما يمانع ان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح
ينبغي ان يضمر في المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل
هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس لهذا
الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود
اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لان يعرض اولا تاليف للكثرة
في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة فلم يكن
امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات

وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها
والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر
لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي ألف عدد بالف مما يتناهى لكنه لم يقنع
بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا قوله كان نسبة حجمه الى الحجم الذي
احاده غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد لا هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله
وكان جسم والجميع شرطية متصلة وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله وكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي
احاده الى قوله متناهي العدد قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه كنسبة متناهي
العدد ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء
المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهي
العدد مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف
من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الاعداد صيرته جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع
واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف فيلزم ان تكون نسبة الاحاد
المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف محال لا هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة
يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناه
من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار
والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فيكون نسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه
وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم ولم يكن الجسم مؤلفا مما لا يتناهى
تنبيه البيان اوجب ان ينظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون
لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل بعد او جب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل لا
لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع
الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع
كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان
زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان
الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متألفة
مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه
فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلي ما يحملها

وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وهذا بان امتناع تركيبه منها وكان الواجب ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فان القضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم هي في قوة قولنا لا يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد وجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون له مبداه مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد وجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا ما نرى خارجا كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل يكون في نفسه كما هو عند الحس ش الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس حكم الانفصال بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب ش اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس حكم الانفصال بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول اما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم تذنيب ليس المراد انه يمكن بالفعل احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستقصر من شاء العدد الذي نورده ش لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية

ونعين الرابع الذي هو مذهب جمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة واما ما قال لاسيما الوهمية
لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع
على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان من اهل العلم الكلام
قد اطنبوا فيها والمستبصر بتلك العلل التي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ التي اوردناه
تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة
كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي
متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير نهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي التي
يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله اتصالا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح
التي هي نهايات الاجسام والخطوط التي هي نهايات السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية
والسطوح والخطوط يسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ
لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة
كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لمطابقتهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا الحركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا الزمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة
والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع
فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان الجسم مقدار ثخين متصلا المقصود
من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم والمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي
تساوي الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل
بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد
بهذا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن
ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة
للجسم التعليمي وقد يقال الجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال
لهذه الصورة ايضا اتصال واتحاد بالمجاز ويقال الجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه
الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك انه متصل الثاني بهذا المعنى
والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا
فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على المعنى لئلا يستدرك المتصل الذي يجري
على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي
لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم التثخين لانما عرف من القائلين بالجزء تعرفون ثخانة الجسم

ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار لتخيل المتصل اعني

الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مرّ وذلك لانه يتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة

كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي سابق على

الجسم التعليمي ولما قال قد علمت حكم مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان

كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع

فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه

ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم تعرفوا ان الجسم شيء مغاير لهذه الامور

فانه ما لم تعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا بل كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح

شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته

لكونها اعراضا

وهو فصله الذي يحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال

اعم من الانفكاك كما مر ذكره **قال** الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك

واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك

يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام

من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه

ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر

قوله ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا

يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها

الجسم التعليمي فهي كذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال

والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض

بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل

بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه

ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى والفائدة في تقييد المتصل بالذات ان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها

اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل

للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما

وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرا عليه احدهما وينتفي بطريانه ولا يكون

موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال ولا يكون هي بعينها

موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا

لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قوله** فاذن هو هذا القبول

غير وجود المقبول بالفعل وغير هيأته وصورته ن قوة التي يعني امكان وجوده ووجوده متقابلان

فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي

للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال

والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيأته الشكل التابع لوجودها

وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ

انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا

القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال

فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء

فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين

ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولابد لذلك

الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلابد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما

من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلابد من مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال

بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو

الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة

فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال

فقد ثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكره مغايرة قوة الانفصال

للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا

التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال

على وجود القابل له انه انما يحتاج حال الاحتياج اليه من غير ان يتقدم وجوده قوله وتلك القوة

لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا

ن المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرا الانفصال زال ذلك الاتصال

الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند

الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة

المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو

الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول انا نثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال

حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال

على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال

وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى وهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب

ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما وذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليتوقف على ازالة الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسبما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما بعد تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ بما اقامه حجة على نفي الهيولى بان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال واذن كان حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا احتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية واذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم مما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فنقول هذا هو الوهم ونقرر ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا لقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصعبة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو تذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم تذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفيه عن التلاقي واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولبطلان الفرق بينها الا بعلل غير المعنى لكون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك

كما سبقت الاشارة اليه فى البحث الاول واما لكون اذا اخذ وحده موجودا فى الخارج فالشيخ
اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر
ولا شك فى انه من حيث هو طبيعة شئ واحد فى نفسه مغاير لسائر الطبائع قوله وما لها من الغنى عن القابل
او الحاجة اليه متشابه ش وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور
المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور تقتضى الاختلاف قوله ولذا
عرف فى بعض احوالها حاجتها الى ما تتقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تتقوم فيه
ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يتقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة ش اى اذا صار
بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع عدم الانفصال لكونها محتاجة الى قابل تقوم
تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت
مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ش قد سبق ان الطبيعة
تكون باى الاعتبار اى مادة وباى جنسا وباى نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها
ليست موقوفة على ما تنضاف اليها تحصلا ولا انها نوعا ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية
والعنصرية وغيرها فهى اذن نوعية محصلة واما انها نوعية ولم تقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف
معنى العموم اليها حتى وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول
مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان التى الذى يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا
فى بعض الصور كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى سائر الصور له وكان
هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان
دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك
دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف
بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى
هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة بل اذا تحصلت بشئ انضاف
اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم يقتض مع غيره لانها مع غيره يكون
ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا فى ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة
والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات ونقض
بالوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لا يقتضى ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسميات
فى محل لا يقتضى وجوب تلبس صحته فاذن يمكن ان يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل
انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم
ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع

الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول الماهية لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشي في بعض الصور دون غيرها لاختلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ويتحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة وهم وتنبيه اوليعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبههما ش قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مولفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المولفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة مذهب ينسب الى بعض القدما كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي متالفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا بل ينقسم وهما للجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانفكاك واذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين ش هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة التي يقتضي حيث كانت تشابه

في قول الشيخ لا اعرف في بعض اجزائها ... جهل الماسح ... الفرض

ادنى السك على ابن الحسن ... وجوده عن الفصل ... لا احتمال

بعضهم

للانقسام

واحدا

غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل

الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة إما في الامتناع عن قبول الانفصال

والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر الفساد ما لثاني هو ما ن قيل لعل البعض يمتنع عن ذلك بسبب شئ يعارضه

قلنا الانزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو احكام طبايع الفصل والوصل

على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية

والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونها على تلك البسائط باختلاف الفلكية وقسم التي باختلاف

عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه

وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه

ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك

الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه

وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال المصدر

الصفة الذاتية الاولية لكل شئ والطبيعة تختص لما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا

وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصل

في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من عائق خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل ش هو ما اشرنا اليه

من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له

ويكون لازما كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا

اليس جرم الفلك متصلا عندكم ما الجزء الاخر منه مثلا منفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزء منه

واتصاله بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال

له انما نذهب الى ذلك لمانع ويجوز ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي

مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها

من حيث هي عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل

ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه ش معناه ان كل نوع مادي مشتمل

لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في

الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان

لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع

عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكره انا حل هذه الشبهة

واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع

لما ذكر من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية

من الشكل الذي اورده في الفصل السابق
ان الجسم طبيعة واحدة

في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهي امور متشخصة ولعلها بمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف
بسبب الموانع ممكن واوردوا اعتراضات اخر تجري مجرى هذين تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة
فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض
بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة
لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي ش هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها
مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فالحق في
المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية
اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذا لم يكون
تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها
الا شخص واحد لا يقبل الانعكاك والا فيلزم الخلف وفي صدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة
لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه تذنيب الذين يدرون ان ذلك
ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون
صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى
الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشيآء قبولها المقدار معين دون ما هو اكبر او اصغر منه
ش يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على
اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور
ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان ذا اجزاء متفرقة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما
الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى
غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسبة فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها
فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا كذلك
الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك
قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشيآء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله
ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فقيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسما
اشارة لعلك يكون محققا عندك ان لا امتداد بعد في ملأ او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية ش هذه مسئلة
تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدا لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات
كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار
عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هنا

وعدل بقوله يجب ان يكون مجمعا عندكل على انها احد المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى برهان
صورته هكذا كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في
ان الابعاد لا تفارق المادة قال الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون
بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا
كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل محدود ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولو لم تكن
احترازا عن الجسم التعليمي
الصورة الا مادية لما يكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي
الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة
واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية
والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا
والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا ويكفي
ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول
الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصف نصف
الثاني وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات
الغير المتناهية كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية
مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة
لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة
فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد
ولا حصول المطلوب من الزائد يكون بطريق الاولى
الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد
في واحد وكل بعد اخذ فيه وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ويرجع الى المتن **مقول** المانعين
الخلا في هذا الفصل بقوله ان جاز وجوده ان الخلا عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح
ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** والامر الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد **ه** تعريف المقدمة الاولى **قوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد
من الزيادات **ه** اشارة الى المقدمة الثانية **قوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية **ه** اشارة الى الثالثة **قوله** ولان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليه قد يوجد في واحد **ه** اشارة الى الرابعة **قال** ثم شرع في تركيب الحجة عنها **قوله**
واية زيادات امكنت فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن **ش** شروع في الحجة ومعناه

جواب الطاهر وصحفوا الاصل كان فانه على انه ثبت لا ارد منه ابدا الحجة يكون المقدمات ولا احاج الى المحالات المذكورة

كل واحدة من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وبنبين هذه القضية بقوله والا فيكون
امكان وقوع الابعاد **اقول** ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى
واية زيادات امكنت اذا اخذت معًا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله
فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا
لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فامكن
ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح
لا يكون للام التعليل في قوله ولان معلل ولا ايراد لفظة ان وجه **قال** ويركب البرهان اما ان يقال
اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية اولا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو
اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر اولا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة
انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد
فاذن وجب ان يعرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة **قال** وحيث هذه المقدمات
جعلها مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في بعد وجب ان يكون الكل
حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر
البرهان والا سقط **واقول** انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بان يكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل
جعله معللا بان يكون كل واحد وكل مجموع لكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت
غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تغييره المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما
على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا اثبت حصول كل مجموع في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات
غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو **قوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد
عليه امكان **قال** المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات والمعنى انه لو لم يوجد
بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد
فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدود الحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه
قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي من القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد
بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد
بين الامتدادين محدودا وذاهبا الزائد عند حد لا يتجاوزه في العظم **ل** اي اذا كان لا امكان للابعاد التي تعرض بينهما
نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الانفراد ان

ولا يتوقف بعده اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعها قوله والا امكنت الزيادة

على اكثر مما لا يمكن وهو ذلك المحدود فهو خلاف غير المحدود وذلك محال ن اى ان لم ينقطع الامتدادات

فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية

التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال لعقولهم وهو ذلك المحدود اى اكثر ما لا يمكن

هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول وما يظهر من خلال ذلك انه لو لم يوجد بعد واحد مشتملا على

الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشارح لم يصرح به

اعتمادا على فهم المتعلم قوله فيمكن ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الا وليس فيه

تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا نهاية محصورا بين حاصرين وهذا محال ن ومعناه ظاهر قال

فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ

لو كانا غير متناهيين لكان لكل بعد بعد فوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على عدمه

فلا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن

ان ينتهى الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن في ذلك اعتراض انا

لا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك

لانا نقول اما ان يكون بعد على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فيجب ان لا يكون بعد آخر

فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن مشتملا

على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان غير تلك الزيادات ما

بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد

آخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مولد

لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصل غير و لصحة اللزوم

فان يتطرق خلل الى هذا الكلام فاما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات الشيخ والدين

محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى هى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا

في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر

فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فيجب حينئذ الانقطاع وكانا متناهيين

وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون

لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول

مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك

محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات

ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر

الى ان يصير مسامتا ... صح صح
... صح

من نسخة الشيخ

تصوير برهان المسامتة انا اذا فرضنا كرة تخرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلابد
ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول المسامتة اما بيان الشرطية فلان
المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي
اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية والمسامتة بزاوية اصغر منها قبل
المسامتة بتلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة فما فرض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف
وحين يقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي
نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت فلابد ان يكون لها نهاية واما بيان بطلان
اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة
المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة فكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر فيها والمسامتة ببعض
تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون على النقطة فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر نقطة المسامتة وهو محال واذا كان ذلك البرهان
برهان المسامتة فليتم هذا برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه احدها ان ما ذكرتم في بيان بطلان التالي
دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لوجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان
مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين وكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولا وآخرا وثانيها
ان هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا طول الابعاد
اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة تحدث زاوية في المركز ونفرض ان تنتهي المسامتة بتلك الزاوية مع طرف
قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولابد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات
مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية وثالثها انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية
قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن
الزاوية منقسمة بالوهم لا بالفعل فالبعض انما يثبت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس
من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة الى نصف نصفها قبل
الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال والجواب عن الاول ان لزوم نقيض التالي لا يبطل صح
الملازمة فان لا تناهي الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة
الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا يبطل الاعتراض بالكلية وعن
الثاني والثالث بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طائفة من العقل
كما في الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من اول نقطة المسامتة في الوهم لكن لا تتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية
بخلاف الخط المتناهي واما تصوير برهان التطبيق فهو ان نفرض خطا غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ونفصل
من طرفه المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما زائد على الآخر بذراع فاذا طابقنا الذراع الاول من الخط
الزائد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزائد ذراع من الخط الناقص
او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع يساوي الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في
الجانب الآخر فينتهي الناقص بالضرورة والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه محال
وان يفرض خط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين ويساق الكلام في كل منهما ويمكن
ان يتصور على اي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما بان يحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما على الآخر بما بين
النقطتين ويسمى هذا البرهان بالتطبيق

٥

وبعد القطع الامتدادات والقول بلانهاية الامتداد بن يفضي الى اقسام كلها باطله والغرض من ايراده ان
بالى المتصل المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد اخر جعله لازما مثنا كل لعدم حصول جميع الزيادات
في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المنفصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما
بنى الاساس ههنا على استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره
فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه **قوله**
وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن في هذا
كفاية **اه** الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه
يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر
ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه
بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق بعد ان يفصل من الجهة
التي يتناهى فيها قدرا ما منه وبيان امتناع تساويهما الامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع
التفاوت في الجهة التي كانا متناهيا فيها وهما مشهوران **اشاره** فقد بان بكون الامتداد الجسماني
يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود **اه** تريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن
الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول
فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات
المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة ما يحيط به
نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فان الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد
الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان بكون الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل
وفائده قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه
وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله**
فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب
فاعل مؤثر فيه او بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل **قال** الفاضل الشارح تركيب الحجة
ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون
حالا ولا محلا وهذه قسمة حاصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما
كان حكمه حكم نفس الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام
مذكور **واقول** كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون
من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون لمداخلة المادة ولواحقها
في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان الاولان وقيل اللزوم فيهما

الفصل الثاني

بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثه اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن غيره لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ربما يلزمه ما يلزم كليته ل

هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيات التناهي والتشكلات واما حال هيات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه وادون لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض وهذا المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد هو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وعدد الانقسام والالتيام والكلية والجزئية مستعدا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة عنه وحذف اللفظ به هو لا معنى له وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال برأسه ثم اخذ في الاعتراض على كل واحد باعتبار امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه بما لا يحتمل الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك فاذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالة هذا ل

هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور

الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والتشكلية عن فاعلها من الامتداد او الابعاد كونه متشابها الا ان يفعل ويكون
فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونها ماديا وقد وضعنا ما قررنا عنها هذا
خلاف ما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا
للفصل والوصل لان الاشكال قد يحصل من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المستدلة بحسب التشكيلات
المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه
وعلى لزوم ما يقتضيه الدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن
ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى
الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فيتبين انه يشارك من الحامل
اي ما ظهر فساد القسمين المذكورين تبين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى
اذن بايثر في وجود ما لابد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا اتمام البرهان
المذكور وتبين به احتياج الصورة الجسمية وهم واشارة اولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء
اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء
وطبع الكل واحد هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم
وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل لو تقرر الامتداد
لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه
ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله
مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذ جوزتم اختلاف
الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور قوله وهذا
ايضا اشارة الى ما ذكر في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله
اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا خالفت احكام الكل والجزء فيها
كالارض المخالفة بعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه
بخلاف المركب ويكون جزئيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الغرض اعم
الاسباب خصه بالذكر قوله فسوف تعلم ان تريد ان تعرف ان الصورتين ما تقتضي لزوم المحال المذكور في احدهما
دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض لها بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول
المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل
ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المجرد عن المادة فلا يتصور
له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك

وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او
عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بالايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يعرض من الفلك بعد ذلك جزءا انما للكل
لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل اه معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت
لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل اللازم عن نفس
هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء
في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متباينة والمراد هنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته وطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الاثر
يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور
الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له
ولو وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا الكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد
المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل شكله لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت
النسخ هاهنا ففي بعضها يكون لفظة صورة الكل احديهما مخفوض لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة
لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يكرر
لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضمير العود الى لفظة ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المتقدم
ذكره ولا يجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون متوهما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله
بعد ذلك الا عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويحوز ايها اه اي هذا الحال للفلك عن عارض
وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا
المعنى هو المانع له عن مقتضاه اما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها
المتجزية معها لطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا الطبيعة المقدارية
وتلك الطبيعة هي واحدة لم يصر كلا وجزءا بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب
ان ينحو نحوا معينا مما يختلف في حصص الكلي والجزئي فليس لك ان تقال هاهنا لحقها من غيرها شيء بحسب امكان
وقوة ما او صلوح موضوع لحقوه سابقا لم يتبع ذلك ان صار هو كالجزء لحالة مخالفة اه يريد ان المقدار
لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء
وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ هاهنا ففي بعضها هكذا
لم يصر كلا وجزءا بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهو الاصح وفي بعضها الا
من نفسها لا من علة ولا من مقارنة حامل وبعده لم يصر كلا وجزءا بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها
لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف عن نفسها باطل لانه لا يجب ان ينحو الاختلاف ثم قال فليس لك
ان يقال هاهنا لحقها من غيرها بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج

الامتداد الجسمي انما لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل
اليه لكونهما عرضين وقيد بههنا لان الفلك فيه فاعل من الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع
هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف
الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها
حالين في محل واحد وعلم لكن احديهما اولى بالكلية من الاخرى وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية
وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وجدها يتخالف فيهما من غير
احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها اولى بان يكون
كلا قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحلها سببا في المفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ
الاختلاف حتى تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي
~~ان المادة هي منشأ الاختلاف حتى تختلف~~ بعض التقدم والتأخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة ومتأخرة
بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها
تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع
امر لا تقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة تبنى عليها البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت
اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني
فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه
ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى
ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويستفاد منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي
بعد قوله ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته حجما أي لو كان الحامل ذا وضع وهو قائم بذاته
خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات
كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله او غير منقسم كان في حد نفسه
مقطع منتهى اشارة أي وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله
وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة
وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه ويقطع امتداده لما لا ينقسم في جهة ذلك
الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة
هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تنتهي اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها
وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او
خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة أي فذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم

والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة
وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد
الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان والحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع
بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل
وبطلان كونها احد هذه الاشياء بين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات
قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا
لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل
بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة **تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص ش يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وهو بيان القسم الثاني
من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة
لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع
لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان حصلت فلا يخلو اما ان تحصل
في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل
والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت
متساوية النسبة الى جميع المواضع وكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية
من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة
او حصلت بعد ذلك وهذان قسمان وبهما انضاف ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجوب والتبع اوردهما او نظيرهما
وبين العروضين منهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** وليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن ذلك فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض ش هذا
بيان امتناع القسم الاول والعروض وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا الا يمكن هنا لان الهيولى
قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصولها في
ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار
بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كالجزء
من الهواء الآخر في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك كالجزء من الهواء اذا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم
فسدت صورة الجزء بسببه ولحقت صورة الماء لمادته هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها
في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة

والاحوال العارضة لها لم اشار بقوله وانما لم ليس يمكن فيما نحن فيه لانا مجردة بحسب هذا الفرض الى الفوق المذكور
قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الحيزية التي لاجزاء كل واحد منها مثلا يكون
كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع حيزي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع حيزي
لحوقها فتخصص باقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء تصير ماء يكون موضعه الطبيعي متخصصا
بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا
ايضا لانا جعلناها مجردة ل وهذا بيان امتناع العلم الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالسوال
وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجه اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع
الى بعضها الصورة التي تلحقها حينئذ تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة حينئذ
يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الحيزية التي تكون لاجزاء كل واحد منها مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد ليلا تعال الصورة
النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها المقتضي لتعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية
لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره
يقتضي اولوية ولاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما امكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه
الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا العارض لها بحسب الصورة
السابقة اعني جزء الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود
الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي
الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الحيزي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة
وهناك وضع حيزي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع حيزي هناك فههنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الحيزي بالقصد
ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع
الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة ويتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز
الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظير سد باب ايراد المعارضة
بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع
يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى او الكائن بمعنى لا محالة الحصول في موضع فالوجه
المخصص باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق الحاصل ثم
وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي بعينه
مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز
الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصيص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص
وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري الحاصل الصادق ما حل الصور النوعية

بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة
الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بان يكون كل صورة نوعية مسبوقة
باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق
اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكله فيجوز اتصاف الهيولى
في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة
فيها فليس يلزم ان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم يتخصص ونسبتها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة قال فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية
وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول
في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز
او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال
الثالث فلاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان
امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل
يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصور ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فلا يتجرد عن
الصورة الجسمية قال والصورة لا تخلو ايضا عن صور اخر اقول يريد اثبات الصور النوعية وهي التي
تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت
الهيولى لا تفارق هذه الصور مع انها تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا
دائما بل ربما تفارقها وتتبادل وقتا فاورد الشيخ هاهنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل
المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب
وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع الصور واجبا قوله وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول
الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك
غير مقتضى الجرمية اي وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلوها عن احد امور يلزم احدها
قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات
وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول
ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي اذن تجب بعلل تقتضيها
ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل
لا يكون قابلا لما تفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام

98

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

واما الجواب الذي ذكره الشارح عن الاول من وجهين احدهما انه تبين ان لآثار الاجسام واعراضها مبادي موجوده
في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي الى المفارقات
وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق واليه اشار بقوله ما تقرر من امتناع الاعراض لمبادئها في استنادها الى مبادي
في الاجسام وعدم احتياج المبادي الى مبادي اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال
والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والآثار لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لما بين ان لآثار الاجسام
وصفاتها مبادي في نوع الاجسام وبصفة سائر الاحوال المذكوره من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها
وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات
والآثار فهي يمتنع ان تكون منوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكوره كونها ليست بمواد ثم ان سميت
تلك المبادي بالكيفيات او باسم آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعاني فقوله الا انه ينبغي ان ينسب الى مبادٍ
يحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست استعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكوره الى الاستدلال
على انها ليست مواد لان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن السؤال الثاني وهو لا يتوقف من الاحوال المذكوره
الا على انها غير المادة فلعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكوره والا لزم الاستدراك بزيادة في الكلام من غير
توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك ان يأتي اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادي غير الاستعدادات
والمواد فيمتنع ان تكون مبادي هيهنا في الكلام مستدرك فيقول بعض الطرق غير لازم وحينئذ يسلك هذا الطريق في الجواب
الاول سالكا طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ارتياب في ان تعدد الطرق ادخل في اثبات المطلوب وعندي ان هذا السؤال
غير وارد على ما ذكره الشيخ لان كلامه في مبادي الاعراض والآثار لا في اختلاف الاجسام فيها واختصاصاتها
فاذا قيل في الاجسام آثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان يكون لها مبادي لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف
الآثار لاختلاف المبادي لكان اختلاف المبادي لمبادي اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الآثار بل في نفسها
ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادي استناد اختلافها الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدا واختلاف
الآثار بحسب اختلاف القوابل نعم لو وجه الكلام كما وجهه الامام ورد عليه هذا السؤال ولا مدفع له الا انه غير
مطابق للمتن

السؤال الاول

قال الامام في شرحه الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما ان تقبل التشكل والالتئام والانفكاك بسهولة او تقبلها بعسر
او لا تقبلها اصلا واختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية
وورد عليه ان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات لصور
نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور اخرى نوعية ٢ ولئن وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصورة الجسمية
والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لابد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يمكن
القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان لصورة موجودة فيه فاما ان يكون
لازمة لجسمية الفلك او لا يكون والثاني مح اذ مبدء اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلا فرق فيها ليس جسمية او
لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية لما كانت مشتركا فيها
بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا فيها بين الاجسام وانه مح وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه بل يسقط اصل
الحجة والثاني باطل ايضا لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية لجسمية وان كان لازما عاد التقسيم
المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا
والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حين بان لزومها لو كان لجسم او جسماني لكان اما للجسمية او للحال فيها او لمحلها او لغير حال او محل
واما الثالث فلان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يقتضي اللزوم للفلك اولى من ان يفعل لغيره واما الجار
ان يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا توسط الصورة وبما بطلت الاقسام الثلثة من اصل التقسيم
ينبغي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فلتكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة ٣ فهب ان الحجة التي ذكرتموها
يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب هذه الاحكام لكن المطالب فيها صورا اخرى او مبادي الاحكام الا انه
ان يكون صورا لجواز ان يكون اعراضا ولابد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لورود بوجود الاجسام حتى يثبت
كونها صورا وانا الى الآن ما رأيت احدا منهم تشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل عن البحث عن كيفية التلازم فان بينهم في
ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هيهنا ما هو اعم من صورة الجسمية وصورة النوعية ولهذا حسن
حيث ذكر النقض ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بالوجهين اولهما ان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية
لانها اما ان يكون حالة في الجسم او الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم
يكن صورا لانها حينئذ لا يكون مقومة للجسمية اجاب الشارح عن السؤال الثاني بان الصور النوعية ليست لازمة
لجسمية الفلك لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المخصصة والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة
النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو مح والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية وتعينها انما هو بالصورة
النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة اياها وح سقط التقسيم المذكور لابتنائها على لزوم الصورة النوعية
للفلك واذا ثبت ان لزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأت تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو بمعنى صحبته
لا الشيء الاخر واما اسناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات
النقض والامام نوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن
لا ينافي كونها لازمة للجسمية المخصصة بها فان البين انهما يكونان متلازمين وكيف لا وهي يمتنع انفكاكها عن
الجسمية المخصصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا ملازمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا
بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير
كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير بل جواز لزوم الصورة وعدمه معا على ذلك التقدير
والملازم بحاله لم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة
بين لزوم الصورة ووجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انه يؤيد كلام الامام حيث يقول
ان يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك كانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره
كلمح نعم معارضة والسؤالان واردان على قوله اسناد الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام الشارح
في هذا المقام خارج عن التوجيه

لكن لا يلزم مما ذكرتم استناد سائر تلك المبادي الصور التي عينها بل جاز الحقيقي ان اردتم ان اختلاف الصور مستند الى الصور الصور بعد
مدرك نسلم وهذا التسلسل ... وان اردتم بها الصور المقيده للصور فلا نسلم ان الصور تستند الصور على تعيد اما دانها الاعراض

... لا يحصل الاجسام ... ان يوجب يحصل الحرام على الاعراض

وجب ان يكون متعلقة بالهيولى لا مقتضاتها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره تجب
ان يكون صور الاعراض الاعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** وكذلك لا بد لها
من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها **آه** الجسم يمتنع ان يخلو
عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضي ان يكون في مكان او
وضع غير معين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع معين بعينهما طبعا على ما يجي في النمط الثاني
فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة
المشتركة تمامه والماتن اقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم حرفا فان الجسم المحيط
بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين **واعلم** ان الصور تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية
للكيفيات كسهولة قبول الانفصال وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا
هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب
المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده
بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة **منها** ان اسناد اختلاف الاعراض الى
الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور
في العنصريات الى اختلاف استعدادات موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى
اختلاف قوابلها في الماهيات **قيل** فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض ايضا من غير توسط الصور
والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال
المذكورة فان تحقيق تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها
تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة ولست الاستعدادات ولا المواد كذلك **ومنها**
ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا
لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا
وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا فان فلكية المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا
جميع العناصر لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضي لصعوبة القبول المقتضي لسهولته فان
من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما للسهولة ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميا **والجواب** ان استلزام
الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها
بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة
لصورة الفلك وحينئذ يسقط التقسيم المذكور لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها
الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما

فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الابلية فظاهرة واما الباقية فعلى ما سيجيء في مواضعها
والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية
ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول
بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد
والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور
تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط
مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين شرط
الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ
من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل اشارة واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يعرض صورة جرمانية
والا وجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج بحسبها
ما يجب من القدر والشكل ش قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في
هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الافراد
والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام
يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليل يتم امر اولها انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل وكان لقائل
ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيها انه لما استدل
على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات وكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة
لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى هاهنا والجواب بيان
اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل
حتى يعرض صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه
المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يتساويان بحكم وجود المادة القابلة
للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله الى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي مشخصات
وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية والجسمية بل يحتاج الى علل تفيد تغايرها والتشخص كانواع العناصر الكلية
قوله واحوال متفقة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية
التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث انها لا تحتاج الى علل بعد وجودها لتشخصها فيما
لا يمكن لها سائر العلل علل الاتماثل و يريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلة وهي

أن كل حركة فلكية يكون بواسطة نفس على ما مر سواء كانت بالذات أو بالعرض فلا يلزم
من كون الحركة بواسطة النفس أن يكون ذاتية نعم لو كانت النفس متعلقة بالجسم المتحرك يكون الحركة ذاتية
ولو كانت متعلقة بغيره يكون الحركة عرضية وفي الفرض المذكور تعلقت نفس بمجموع الأفلاك وحركته أحد
الحركات حركة المجموع من حيث هو مجموع فهي ذاتية له ومعلوم أن المجموع إذا تحرك تحرك أجزاؤه
فحركة الأجزاء حينئذ تكون عرضية إذ النفس المتعلقة بالمجموع ليست متعلقة بالأجزاء إذ الأجزاء غير المجموع
فحينئذ تكون حركة الفلك التاسع تلك الحركة عرضية وحركته بنفسه ذاتية وهذا الفرض واقع في الوجود
فإن فلك زحل مثلا تعلقت نفس بمجموع أفلاكه أعني الفلك الممثل له وحركته حركة المسماة بحركة
الأوج وتعلقت نفس بفلكه الحامل وحركته الحركة المسماة بحركة المركز وتعلقت نفس بفلك التدوير
له وحركته الحركة المسماة بالخاصة ففلك التدوير يتحرك بثلث حركات حركة الأوج وحركة
المركز وهما عرضيتان وحركة الخاصة وهي ذاتية والحامل يتحرك بحركتين حركة المركز وهي ذاتية
وحركة الأوج وهي عرضية بعد ما تقرر أنه إذا تعلقت نفس بمجموع الأفلاك الثمانية ونفس أخرى
بالفلك التاسع تحرك الفلك التاسع بحركتين تكون حركته التي تكون بواسطة المجموع عرضية وحركته
بنفسه ذاتية ولا يلزم أن يكون الحركات ذاتيات وأما ما قاله صاحب العيان ثم قوله فإنه
كيف يمكن انتقال الثوابت من برج إلى برج فجوابه أن هذا الاعتراض لا يرد على الرواية الصحيحة
للتذكرة في هذا المقام فإن معنى قوله أنه أمكن أن يسند إحدى الحركتين إلى مجموع الأفلاك من حيث هو
مجموع لا إلى فلك خاص به ويسند كل من الحركات الثمانية الباقية إلى فلك خاص حتى يكون الأفلاك
ثمانية والحركات تسعة لولا الحركة التاسعة أي لولا انتقال الثوابت من برج إلى برج لكنهم لم يتنبهوا
إلى ذلك لوجود انتقال الثوابت فعلم من هذا القول أنه لو فرض كذلك لما أمكن انتقال الثوابت
من برج إلى برج بعد تسليم الفعل البرهان الثوابت لا ينفك عن الفرض المذكور فلا يرد عليه الاعتراض
بذلك وأما النسخ بعض النسخة الصحيحة فهو أنهم حملوا قول المصنف الذي في هذا المقام على أنه يقول
إسناد إحدى الأوليين أمكن إلى المجموع لولا الحركة التاسعة أصلا فعلى قولهم أنه كلام لا طائل تحته
فإنه لولا الحركة التاسعة كانت الحركات ثمانية فأمكن إسنادها إلى ثمانية أفلاك ولو لم
تكن الحركة الأخرى أيضا أمكن إسنادها إلى سبعة وهكذا فجوابه قوله لولا الحركة التاسعة ولذا
نقل عن أفضل المتأخرين ويحتمل لعل الشارح رحمه الله صححه أنه قال قد حرره المصنف بعد قوله قرأت
عليه والنسخة الصحيحة ما أشرنا إليه والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

اما بعد حمد الله سبحانه ونشكر نعم المولى الاعظم الاعلم الاحكم العادل على العلماء ... لم ... الفضائل برهان مسالك الافاضل العالم بالاصول والفروع الجامع بين المعقول والمنقول كاشف قناع الحقيقة سالك مسالك التحقيق ... التحقيق ... مشكاة مطالع الانوار مركز دوائر الاسرار استاد البشر ... البحر ... مولانا وسيدنا عماد الحق والملة والدين الاسلام ... الملك ... على الوارث ... معارف الحقائق ... على الطالب المتعلم العبد الاحقر والتلميذ الاحقر محمد بن محمود ... اراد الله ... عليه ... كما قال جامع الحكماء اثار الله برهانها في مختصر المعتبر المشهور بالتذكرة واسناد احدى الاولين الى المجموع لا الى فلك خاص لم يكن ممتنعا لكنهم لم يذهبوا اليه ... المولى نظام الدين رحمه الله بان قال يمكن فرض الافلاك بمثابة مع وجود الحركة ... بان يفرض الثوابت دوائر التداوير على محدب الممثل ... احدهما بالثمانية ... الاولين الاخرى بالثانية وحركة الاخرى قال جامع الحكماء اجوازه ذلك من فوق على جواز السبب المذكور ... العدد ولانه على ذلك العدد يلزم ان يكون الكرة التامة متحركة بحركتين مختلفتين في الجهة والسرعة والبطوء في زمان واحد وهذا مما يشهد بديهة العقل بعدم صحته فان قيل ... ان كرة واحدة ... الكرات عند المحدد ... منها ... بها ... وحركتها المحدد ... اخرى ... لا ... اذا كان احدهما بالذات والاخرى بالعرض ... لما كان ... بواسطة ... يكون كلتيهما بالذات ... سواء ... كيف ... اشكال الثوابت ... يحتاج الى ... الحركة ... العلم ... عليها في طريق العقل والادب وصلى الله على خير خلقه

هذه صورة الجواب

اما بعد حمد الله والصلوة على نبيه فانه قد قرر العبد الفقير الى رحمة الله الغني يحيى بن احمد ... الله ... في اولاه واخراه لما افاده المولى العالم الفاضل صاحب ... العكد ... علاء الملة والدين ... انه ... على العالي ... الخطر ... المسابق الى الاسعاد ... من يسعى ... المطالب ... الوصول الى ... المحروس والاسعاده حسن محاورة ... ان الذي ... الاسناد ... المسمى بالتذكرة في هذا المقام ... الاولين الى المجموع لا الى فلك خاص لم يكن ممتنعا لولا الحركة ... لكنهم لم يذهبوا اليه لوجودها وقد يوجد في بعض النسخ ... لولا الحركة ... والرواية الاولى من الصحيحة ... وذلك ... قال ... مولانا دامت فضائله ... على هذا التقدير ان يكون الكرة ... متحركة بحركتين مختلفتين بالجهة والسرعة والبطوء في زمان واحد وهذا مما يشهد ... العقل بعدم صحته ... اشار اليه ... دامت فضائله ... ان يتحرك جسم واحد بحركتين مختلفتين ... الافلاك المتحركة بحركة المحدد وحركتها الخاصة والذي ... على ... كانت الحركتان بواسطة ... لا يستحيل اذا كانت احدهما بالذات والاخرى بالعرض ... لما ... بواسطة ... كلتاهما بالذات ... ذلك

الحمد [illegible]

الاول [illegible] السعد [illegible]

ان [illegible]

[illegible]

[illegible] المعنى [illegible]

[illegible]

قال على انها معلولة من حيث ماهيتها لا من حيث ذاتها العلة ٣ لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها
فعلها والامام يكن وجود الهيولى عين وجود الصورة معلولة حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان سائلا
يقول هذا يقتضي ان لا تكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غير تامة لانها لو كانت علة لها في الجملة
لسبقتها بالوجود والعلل والا لامتنع ان يكون عين الصورة وجود الهيولى اجاب بما سوف تقرره
في مقدمتين الاولى ان المعلول كل اما معلول للوجود او للماهية ومعنى كونه معلول الوجود ان العلة
بحيث يكون بها موجودة في الخارج يقتضي وجوده ولا معنى لكونه معلول الماهية ان الماهية مع قطع النظر
عن الوجود يقتضي ذلك المعلول فانه محل نظر بل يعني به ان الماهية اذا وجدت باي وجود كان اقتضت المعلول
يمكن ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها
حالا من احوالها فمقتضيات الماهية لا تكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر
وقد تكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن له والمعلول المقارن للشيء
لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود ولا مقارنة في الوجود معا بل معلولا لماهيته
وح ان كانت علة له مطلقا كان المعلول من احوالها واعراضها كالفردية للثلاثة فان ماهية الثلاثة علة
مطلقة للفردية ومن حال من احوالها وان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون معلولا من احوالها كما في مثلثنا
وبعد تمهيد المقدمتين يرد الجواب اي لا نم ان الصورة ان كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل
وانما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات ينقسم الى مقارن ومباين
والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلوله
لوجودها بل لماهيتها وان لم يكن معلوله لماهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة
بل جزء علتها هذا ما سنح للخاطر في توجيه المقام وليس بعد ذلك ما في توجيه الشارحين موضع
الشيخ لا بد من بيان ان الهيولى معلولة لوجود الصورة ٣ اورد هذا على الامام حيث قال الهيولى
وان لم يكن معلولة لماهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول
الماهية ومعلول الوجود معا قال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة
الى ان يقول وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة ليس في نفس الامر بل
على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن ماهية الصورة
علة بل وجودها وح لا يجوز ان يقتضي الحلول فيها قيل لا انا نلتزم المقدمة في
الكواكب لانه ان برهنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضي الحلول فيها

بعد وجودها

قوله هذا الكلام لا يناسب ما ذكره اما اولا فلان ما ذكره ليس في بيان العلة بل في تعينها واما ثانيا
فلان هذا ينقل الامر من الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط في البحث واما ثالثا فلان
الجواب لا يصح على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة
للهيولى استحال ان يقتضي الحلول فيها والا كان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى مما ادعيه بل
الجواب ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعليتها
على الهيولى ويلزم منه محال لكن قيل بيان لزوم المحال حتى ان هذا التقدير ومفروضها علة
مطلقة للهيولى محال لانه لو كانت علة مطلقة لتشخصها بوجودها فتسبق بما يعارض وجودها فيكون سابقة
بالهيولى على الهيولى وانه محال واليه اشار بقوله على انها معلولة من حيث لا يابى ذاته
العلة اي لو كانت معلولة للصورة كانت مفارقة للصورة متقدمة على الهيولى بما يقارنها ثم
ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان تكون الهيولى معلولة لماهية الصورة لان الهيولى معلولة لا
عندكم فاما ان تكون معلولة للوجود او للماهية فاذا لم يجز ان تكون معلولة للوجود
بدا ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص
بالشخص لا بد ان يكون واحدة بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة
الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة في الجملة
هي معلولة لعلة ماهية الصورة شريكة وجودها واليه الاشارة بقوله وان كان ليس من الا... معلولات ح
المعلولة لماهية اي الهيولى ليست من ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة
لماهيتها في الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون مباينة تكون
ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج دليل في دليل على نسخ
المدعى قبل الاتمام كان في توجيه الامام دفع دليل على نقض المدعى في دليله وكل ذلك
خلط من الكلام ووقعا فيهما توجيه الاحوال ... قوله ليس من احوال المعلولة لماهيته
معلومي ان يقال ليس معلولا لماهيته وبين الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة
والشارح قوله على انها معلولة من حيث لا يابى على التقدير واحد قوله وان كان من احوال
بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا كلام الشيخ بحسب نفس الامر ومن المقام ان تمام
كلامه ذلك فما ذكرنا اسد واصح

القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان

جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية **قوله** وهذا اس نطلع منه على اسرار

اخرى **اقول** قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي امتناع

ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية فيكون تلك الحركة سببا

لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور **اقول** ومن تلك الاسرار

التنبه لوجود مبدا قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة

على الدوام وما يجلي الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم

ان الهيولى مفتقرة في ان يتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها

مطلقا او يكون الصورة الة او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة الة او واسطة

لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد

عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون

سببا اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر **اقول** يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر

اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال الشيئان المتلازمان

فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد

منهما محتاجا الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها

على ثلثة اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون الة او واسطة

للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى

واقول التلازم عند المحققين لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق

بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر

ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما

منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير

ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه

التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين

ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول

ولما استحال ان يكون العامل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من

الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة

وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل ونفى القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما علة

علة للاخر ونبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على الحق في هذا القسم وهو ان يكون التلازم

لا رساط بعضه شيء عن الملازمين ثالثها ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي
الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك
الثالث يعيّن كل واحد منهما اما الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح
في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف
انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود
الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يتاخر عنها ذات المعلول
لا كالبارئ تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض
للشيء بالنسبة الى الغير والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى
للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة
بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة اقتضاء اعني وجدت وجب
ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول
يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى
مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والتي
يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلل المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها
المتاخر عنها والملازم من ذلك الا ان تخصيصها عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في حصولها الى مقارنة
الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة
فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما ما هو في الاخر بل يكونان
متصاحبين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فهلا يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين
واقول اما المتلازمان المتضايفان فقد تبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال
الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد تبين انه لا يفيد التلازم اذ العامل لا يعتبر
الاحتياج في علته قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل الة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون موجدة
الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلل القريبة واقول الالة كما ذكرنا
هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من جهة بقياس
الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعده والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون الهيولى
يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة الى القسمين الصحيحين مع الشبهة الى كل ان تمسك به
بها من الاذى ربما ذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر والمعية
اساريتفق وليس احدهما اولى بان يكون متقوما به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين
على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا

قوله

او يكون الهيولى بمجردها علة للصورة الامام لما ربع الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة
او بالعكس او يكون كل منهما محتاجة الى الاخر او مستغنيا عنه فحمل قوله فاما ان الصورة هي العلة المطلقة الاولى ثم الخ اشارة
الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه وحمل قوله او بالاخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من
الجانبين وقوله مع الاخر على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان يوجبه
الشارح لا ما كان لانه فان الواجب ان يقول كل واحد منهما مع الاخر او يقول بسبب او نعم كلا منهما لا حاجة اليه وهذا
الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدل به على استحالة احتياج احد المتلازمين بالاخر ومعه دال على استحالة قيام
احدهما بالاخر ومعه وايضا يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين
ينافي التلازم وهذا اوارد على الشارح في مقابلة احدهما ان قوله نعم كلا منهما بالاخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما
الى الاخر لمكان باء السببية ولا معنى لاحتياج كل منهما مع الاخر الا استغناء كل منهما عن الاخر لانه في مقابلة آثار السببية والا
فلا بد من تصوير وايضا المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل بسبب
خارج عنهما على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاما كل واحد منهما مع الاخر فمنافاته له
اذ معناه ان لا ارتباط بينهما ولكن ان القسمة مطلوبا بالاشتراك على صيغة قد وقع الطبيعة الكلية وحمل بمعنى الانفصال
والاقسام لا يجوز ان ينافي مورد القسمة في الاولى لا في الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني
ولا اختلاف فيه بل لكل البراهين يشتمل على ذلك واما قوله فالاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد
بسبب يكون لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الاخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الاخر والقسمان اللذان
ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما دل عليه كلام الشيخ فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح
فكذا توجيهه وفيه اعتراف بان صحبته مع الاخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان
لا يكون احدهما علة للاخر ان يكونا معلولي علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين اما لو جاز جاز ان لا يكونا معلولين
او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واحدة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن الا انه
الا ان لا يكون بها على امتناع واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احد امرين الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما فرض
ان ليس احدهما علة للاخر كان الاخر ايضا ممكنا واذا ارتقيا في العلة فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولي
علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسنتبين انما الهما فيما سيأتي واجاب الشارح بان هذا
الشك هو الذي طعنه الجمهور في ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للاخر ولا معلولي علة ثالثة وقد مرت اشارة
الى فساده من ان ذلك ينافي التلازم وفيه ما مر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الاخر ان اراد به استغناء كل
منهما عن الاخر فهو ينافي مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا
يلزم حذف قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكن المورد غير محتمل له لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم بينهما
وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله مع الاخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه فماذا يفسره
ام يقول انه مهمل والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه وليس يلزمه
ولكن لا ينافيه بمحذوره مورد القسمة في البرهان ❍ من نسخ الشيخ

ان مورد القسمة التلازم

قوله

إشارة وأما الصورة التي يفارق الهيولى لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن
الهيولى مستمر الوجود لا ينعدم بانعدامها فإن قلت هذا البيان يدل على أن الصورة لا تكون شريكة للعلة لانعدام
العلة المطلقة بانعدام جزئها والجواب أن شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمر الوجود فإن
قيل الصورة التي هي شريكة العلة إما أن تكون موجودة أو لا لا سبيل إلى الثاني فتعين الأول وكل موجود شخص
فتكون شريكة العلة شخصية فنقول إنها وإن كانت شخصية لكن لا مدخل للتشخص في العلية بل شريكة العلة ليس
إلا طبيعة الصورة من حيث هي هي فإن قيل الموجود في الخارج ليس إلا الهوية الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة
عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج أمران الماهية المطلقة والتشخص فيمكن أن يقال العلة الماهية المطلقة وعدم علية
المشخصة بل ليس لها إلا أمر واحد وهو الهوية الشخصية فهي إن كانت علة لا تكون مطلقة والجواب أن المراد بعلية
الصورة المطلقة أنه لا بد للهيولى في كل حين من الأحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي إحدى الصور الشخصية لا
على التعيين فإن الهيولى لا تحتاج إلى إحداها من حيث إنها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى
فإن جزء العلة ليس هذه الصورة بل إما هذه وإما تلك وليس في الخارج إلا هذه وتلك لا أمر واحد دائم الوجود
هذا في العلة المطلقة وأما أن الصورة ليست آلة مطلقة بمعنى الفعال إشكال ومواته لا يعني بالآلة المطلقة إلا ما يتوسط
بين الفاعل ومنفعله القريب بأسره كما أن العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه المعلول بأسره ولم لا يجوز أن تكون الصورة
بأسرها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التفصي عن
هذا الإشكال أن إطلاق الآلة بمعنى المتوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث إنها مشخصة كما في إطلاق العلة والآلة
فالتحقيق يستدعي أنها آلة بمعنى المتوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة قوله ولهما سر أو البرهان المذكور
دال على أن للكائنات مبدأ غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسيط الصورة وذلك لأنه لما ثبت
أن الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة فاحتياجها إما إلى الصورة المعينة أو إلى
الصورة من حيث هي هي صورة وقد تبين أنه يمتنع احتياجها إلى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى
فتعين احتياجها إلى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث إنها صورة يمتنع أن تكون علة مستقلة للهيولى
لأن الهيولى واحد بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع أن لا تكون واحدا بالشخص فلا بد أن يكون وراء الصورة
المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى بإعانة من الصورة واعلم أن هذا من نتيجة الفصل وقد
صرح به في الآخرة من إشاراته فكيف صار مبهما سرا وأقول لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة افتقارها إلى الصورة فإن العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها وأقول لما حصل
المطلوب بهذه المقدمات فلا حاجة إلى باقي المقدمات وإبطال الأقسام الأول والمحقق عن هذه الإشكالات
إلا أنا نقول السر فيهما إتمام الدلالة في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة أعني أن الصورة ليست
علة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة إلى المقدمات وقد مر تفصيله في أول الفصل

وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى يتجرد
عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب ما آخر تنبيه
على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسمين قال ثم ههنا اشكال لعظيان الاول انه لما ذكر ان قيام
احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل التلازم ان يكون بسبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا الاشكال يبطل الا ان البرهان
المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود الثاني ان اراد
بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فلا يصح لان مورد القسمة كون الشيء مفتقرا
وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام
مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف ت اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور
وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بنوع ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء من الجانبين
ينافي ما ذكرناه اشارة اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود
الواحد المستمر للهيولى بذاتها ولا آلات او متوسطات مطلقة بل الامر في امثال هذه من ان يكون على احد
القسمين الباقيين ت صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي
انما طرأ ازالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز
الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع
الخرق والالتئام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل
ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول
عند انعدام العلل لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان
الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد
القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر لطيف ت السر هو دلالة هذا البرهان
على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى
عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها
الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث
هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما
واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول
الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر حافظا للهيولى والصورة
واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة
بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يتنبه ذلك المبدأ المستحفظ

لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة تتشخص بكل سقفاند عاقبات متعاقبة تزيل واحدة منها
وتقيم اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق وسر في هذا الموضع اشارة
يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شي منها سببا لقوام الهيولى مطلقا اقول يريد ان ليس
ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة الزوال او ممتنعة فانها
لا تكون علة مطلقة ولا واسطة مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية
على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشي يجب ان يكون متاخرا عن الشي سواء كان التاخر بالذات او
بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشي الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن
الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان
ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة فقال لان محدد الجهات متقدم على الجهات
التي مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا
في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي يلزم عدم الخلاء
لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم منا ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك
المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد
لا يجب ان يكون بعد والحق يشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور
او من حيث الوجود كالجسمية والتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها فذلك الحكم
انما هو في الوجود وكوجود الملا ونفي الخلا على تقدير كون نفي الخلا امرا اعتباريا له في التصور وقد تطلق
على المتصاحبين بالاتفاق وكمعلولين اللذين انما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون
لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى
واحد فلعل الغرض هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل
وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية
وما لا يكون متاخرا عن الشي فهو اما مع الشي او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والشكل اما ان يكونا
قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة
عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل
متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول
هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشي لا يكون متقدما
عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية
وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء
الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم تكن شي من تلك الاجزاء علة للشي

أي شيء آخر غير الشكل

من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة **اقول** وهذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة
ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود
فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج التي في تشخصها الى ما يتأخر
عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل عرضان متأخران عن الصورة المتشخصة
من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع **قال الرابعة**
ان التناهي والتشكل من توابع المادة وقد بيّنه فيما تقدم ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة
على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم
على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة ولو كانت
الصورة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال **ولقائل** علة م
ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به
كون الصورة علة مطلقة لها ثم بعينه في كونها شريكة العلة **اقول** قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث
كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما
لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يحصل
ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
فانها هي القابل لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع
الى تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة
مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى **اقول** وفيه اشارة الى ما ذكرناه
من ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله** ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها
موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي
هي علل لوجودها لكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود
الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل ماهيتها
ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى لان العلل المتقدمة على معلولها
معايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي ١٠
تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها **قوله** على انها معلوله من حيث ما لا اشارة الى ذاته
ذات العلة وان كان ايضا ليس من لوازمه المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما
داخل في الوجود **قال الفاضل الشارح** اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم

ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر
من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا
اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من حيث ما الاشياء ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت
معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل
العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة
للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس مستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون محتاجا الى
العلة بعضها ان يصير حاله في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم اخر وهو
صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان
فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة
لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات
لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول
مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات
للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل
ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء
في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء
انما عنه وجود شيء يكون مقارنا للذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان
العقل ليس يمتنع عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء وظهر منه انه
اراد بقوله هنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود
ان البحث يعطي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة
فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها هاهنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام
الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة
للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز
ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل
لان الهيولى بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في
الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا
للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا
الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى

لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصوره وجود الهيولى
استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصوره فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها
ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشي لا يكون علة لذلك الشي
فلما توقع هذا الاعتراض بعينه ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة الى ابتداء
بيانها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال
ان الشيخ لما ذكر ان الصوره لو كانت علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصوره بعينها مع جميع علل ما يتبعها
ووجودها او تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصوره الموجودة في الخارج
الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها وحتى يكون بعد ذلك للصوره وجود محصل في الخارج مغاير
لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرواية جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا
التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصوره فهي غير مباينة عن الصوره
والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا تسبق بوجودها
سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة
من حيث ما لا تباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة وكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة
بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال اخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان
اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون
معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشي معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشي
معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية
الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن لا يجب
ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهية جزءا منها او شريكا لها كما ذهبنا
اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصوره فهو ايضا معلول مقارن
فلا يصح تقديم الصورة بالوجود عليه لانه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن سبب حصر هذا
الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة
في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من
هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة
المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان الساهي للتشكل
من الامور التي لا توجد الصوره الجرمية في حد نفسها الا بها او معها ش قال الفاضل الشارح معناه ما مر في
المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى بسبب لا يتشكل ش ما اقول معناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله

فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتمه وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى

وهذا محال وقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق ش وهذا بيان الخلف

وقد نبه بقوله ما به تتمه وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ما يبينها

فهما غير متاخرين عما فيه تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كان

الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة

فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها

محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل

ش قال الفاضل الشارح هذا سوال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها

وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة

الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة لكل بل قد يكون

وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول القول بان الصورة

محتاجة الى الهيولى ام لا تقولون فان قلتم بطل قولكم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين

كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلتم ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة

بوجه ما على الصورة وبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة

تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة متحصلة في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان

الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها

في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها

وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اي قضينا

ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما

موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي غنى الهيولى متقدمة على ذلك الى على الصورة المتصفة

بذلك الا من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل

وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا

فارقت المادة فان لم تعقب بدلا لم تكن المادة موجودة فتعقب البدل متمم للمادة لا محالة بالبدل ولكن لا يجب

ان نقول قد يتمم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى فاعلا فاحفظ ان الذي يقوم متمم متقدم

لقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا فاعلة ش يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية

على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور وقال الفاضل الشارح

لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي

لكونه

قوله او لعلك تقول اذا كانت الهيولى ه تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة لا تستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل
وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى
فعاد العلة معلولا وانه محال واما الجواب فمذكور الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وما طعن فيه
بان العلة لا معنى لها الا ما يحتاج اليه الشيء فهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والا فيثبت
ان الهيولى تحتاج اليها الصورة في الجملة والملزوم منه ان تكون احتياجها الى الهيولى في وجودها فربما
تكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافي كونها معلولة للصورة ثم قال الامام
يتبع في السؤال عنان العلة ويقتصر على ذكر الاحتياج فيقول فنقسم بان الصورة لا تستوي
لها الوجود الا بالهيولى ثم قلتم ~~الصورة شريكة العلة~~ فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة
شريكة العلة فتكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متأخرة ومتقدمة معا اجاب الشارح بان
احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى
الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة ما قوله
ما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة ه محصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى
وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقب البدل يقيم الهيولى
بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة في الفاسدة والكائنة بعدها ما فيجب ان يطلق كيف هو
ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال ان الصورة المطلق مهما تقدم الصورة على الهيولى
واما كيفية التقدم وهي انها شاركت شيئا اخر في العلة فمذكور ثمة وثانيهما امتناع تقدم الهيولى على
الصورة وبينه بوجهين آ انه لو ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه
اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدعي الاقامة ب ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة
اما بالذات او بالزمان وانه محال لما مر في الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت بما هي هي وجودها فتكون
سابقة بالصورة على الصورة معا ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة
كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما هي هي وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة
للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الهيولى والصورة ليست
علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة العلة بخلاف الهيولى فانها لما استحال ان يكون علة مطلقة استحال
ايضا ان تكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريكة العلة لا يجب ان تكون
معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة العلة لا تعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ المفارق على ما سيجيء غاية ما
في الباب انها تكون في العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة الفاعلية في العلة التامة واما الشك الاول
فمدفوع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة ما والمتأخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا منافاة بين
الكلامين واما الشك الثاني فجوابه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان
لم يحصل عقيبها بدل انها انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيم للمادة بالبدل فتكون
الصورة مقيمة للمادة اعترض الامام بان قوله معقب البدل يقيم المادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل
لازم الحصول لشيء مقيم له لان ابدال الاعراض من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال
اين معين او شكل معين او مقدار معين ثم لم يكن بد من ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان

٤

بين الابدال معينة للجسم واوضح والا كان تلك الاعراض صورا مقومة للجسم للمادة وليس كذلك وهذا معارضة في مقدمة الدليل
ويمكن ان يورد نقضا على الدليل بان يقال لو صح بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض المعينة للجسم اللازمة للجسم معينة للمادة
لاطراد الدليل فيها بما ادار اليه فيلزم ان يحصل ابدالها اعدام الجسم والمادة فيعرف ان ابدالها معينة للمادة فتلك الابدال
فيكون تلك الاعراض معينة للمادة فيكون صورا او نقول جواب الشارح اما الاول فان تلك الاعراض ليست معينة للجسم
ما في الثاني انها لا تعينه في جسميته ولكنها معينة له في شخصه فان امتناع خلو الجسم عنها بمعنى احتياج الجسم اليها
في شخصه قوله لو كانت معينة للجسم كانت صورا قلنا لا نم وانما يكون كذلك لو كان كل معين صورة والشبهة
من ايهام العكس فان كل صورة معينة وليس كل معين صورة انما الصورة جوهر معين جوهرا وتلك اعراض او امات
في الجسمية اعراضا واما قوله من حيث هو اين فالجواب سوال ليس احدهما ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في
شخصه يلزم اعدام الجسم باعدامها وليس كذلك اجاب بان الشخص من الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في شخصه
الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة
ان كانت مشخصة بعد الشخص يرد ايهاد ان لم تكن مشخصة يحال ان تكون مشخصة لانا نقول الشخص لا يوجد
في الخارج الا وله عوارض يلزمه فمتى انعدم شيء منها انعدم الشخص فتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات
للزومها الشخص من حيث هي شخص وعليه تنبه بقوله امتناع انفكاك الجسم من اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه في
شخصه هي وان كانت شخصية لوجودها في الخارج لكن لا دخل لشخصها في الشخص لان الشخص باعتبار لزوم
الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السوال الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت
معينة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المشخص يحتاج الى تلك الاعراض
فلا دور ولو سلم فشخص العرض موقوف على شخص المعروض فكيف يحتاج في شخصه الى العرض نقول
احتياج المعروض في شخصه الى نفس العرض لا الى شخصه فلا محذور وقوله فليس يتجه لما ذكره يعني لا يلزم
مما ذكره ان معين الابدال لا يكون معينا بالابدال بل اللازم ان معين الابدال معين للمادة بالابدال في
شخصها فان معين الالوان معين للجسم المشخص بالالوان وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي
اقامة الصورة للمادة وعلى ان هذا الجواب غير موجه لان المدعي ان الصورة معينة للمادة في
وجودها فيكون المراد من اقامة الصورة المادة اقامتها في وجودها وكلامه انه لو كان كل بدل معينا الامام صح
في الوجود لزم ان يكون الاعراض المعينة اللازمة معينة للجسم والمادة في وجودها فيكون صورا اذ لا معنى للصورة
الا حال يعين وجود المحل فالقول بانها تعين الجسم في شخصها شخصه خارج عن البحث وكان
الشارح ظن انه الشك في ان الصورة الجسمية صورة ومحلها مادة ونهاية الشك في كونها معينة للمادة وهذا
سهو فيما زعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة
فانما يثبت في هذا المقام لو تم البيان واعلم ان المدعي اولا كان [illegible] الصورة لعله انه هو في
[illegible] ذكره داخلة اقسام بعضها [illegible] البعض وهذا الفصل على ما فسره ادراج دعوى اخرى في هذا
[illegible] قبل تمام الكلام الاول والاشتغال بالاطالة [illegible] البحث بخلاف [illegible] الامام
فانه يتعلق باحد اقسام الاشكال ○ ق ك

صدّرنا الباب بها وهو ان تعلق الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي تكون
زوال الفاعل المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة
فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقّب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة في
حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود
المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الذي ما لم يوجد لم يكن حافظا
لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا
بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو محال ثم
وما يجمله الامكنة ان يدبر الا غامرة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة
على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة
للهيولى مبنية على ان الهيولى تتقدم بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله ثم معقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل
ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او
شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون
هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل على الوجه
ذلك لكان الشيخ في بعض الاشياء بالبرهان واقول الشارح في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى
ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة
اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى
واشار اليه بقوله على انها معلولة من حيث ما لا سابق ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون
كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقا لاستحالة تقدم كل واحدة منهما على الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة
سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ثم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي
هيولى قابل محض بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح
فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم
عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم المعين الى كونه جسما بل في وجوده ويستحق الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث
هو اين معين ولان من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين
واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة
فقط وهذا السهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة ما هو
جوهر يقوم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متسقة لا في حقيقتها

بل فى تشخصاتها العارضة لحسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بالبين متوجه واما قوله
فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل علىس شبحة لما ذكره لان الذى ذكره لم يعض
الا كون معقب الا بوين مقيما للجسم المشخص بالا بوين وذلك لا ينافى اقامة المادة بالصور اشارة ليس يمكن ان يكون سيان
كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما مقيما بالوجه الاخر على نفسه تنبيه ان يكون سياق امساع القسم الرابع
من الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب وهو ان يكون هناك شى لاخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر
او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور فى الفصل المتقدم وهو ان ما يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر اوضح
فسادا وان الثانى يرجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذى حمله الفاضل الشارح ثالث الاقسام
الاربعة التى اوردها هو حيث قال ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق
ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما
بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير فى ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذى يكون
الاقامة فيه مع الاخر وحمل الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها هو
وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد
كل واحد مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر حيث يتوقف على الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا
فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان يتعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما فى ان يتم
وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذى بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم
التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان الحلوليين المنتسبين الى علة واحدة
اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه بعضى لم يكن بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط
واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب هاهنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر
فصحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى
وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج فى ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا
من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منها حاجة الى الاخرى لان احدى الصفتين
لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قيل
هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بيان
والجواب ان المفهوم من كون الشى غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان على
الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره
بعبارة اخرى لرفع الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما
ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج منهما دائرا كما الزمه بل هما اذا نار افادتي بالشكل واحد منهما صفة

بسبب الاخر وتلك الصفة هى التى تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج الى ذاته بل فى
صفته تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو
المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحد منهما محتاجة لا فى كلها بل فى بعضها الى الاخرى
لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظهر ان الاحتياج منهما دائر ولا يكون فى الجسم كذلك
فاذن ليس المتلازم منهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك
ان المعية التى تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم ذكرها لانها معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا
وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور وتخالفها من وجه
وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى والعالم لكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين الكل ان يعقلا منفردين
بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما
بعد تعقلهما كما فى سائر انواع المضاف المشهورى **قوله** معنى انه انما يكون التعلق من جانب واحد دون الهيولى
والصورة لا يكونان فى درجة العلة والمعية سواء **ش** قد سبق فيما مر ان المتلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه
لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذ بطل القسم الاخير ثبت الاول
وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هى كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد بطل
منها القسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** وللصورة فى الفاسدة الكائنة تقدم تما
فيجب ان يطلب كيف هو **ش** المخلص الفاسدة الكائنة بالذكر لان صور المتقدم فيها مع كونها متجددة
على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى
لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا اخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث صورة ما لا من حيث
هى صورة متعينة فانها تتبدل الجسم مستمرة الوجود كالهيولى **اشاره** انما يمكن ان يكون ذلك على احد
الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا وجود
الهيولى **ش** لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل
واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابع وبين ان الشى الذى يشارك الصورة فى العلية هو
وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر
وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا الخروج ذلك
الوجود المستفاد منه الى الفعل وتعينه وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة
وعما يتعلق بها من الجسمانيات والابعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا وسيجى ذكره وسائر صفاته
واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور
المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو غير السبب الاصل فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود

المشهور

وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور
لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل
يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض اصل وجود الصور كما ذكر هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج
اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية
او قسرية يتجدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة
المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور ينبغي ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون
السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من
حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يتحصل وجود عن السبب الاصل
بعينه الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة
بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا
وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة
من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر وما دل الصورة
العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بها يتدارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة
جوهرا غير الذي كان بالفعل عند خالفها من الاحوال النوعية قوله وتتشخص بها الصورة وتتشخص هي
ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام عن هذا المجمل قال الفاضل الشارح لما بين
كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما
بالاخرى لم ان عنه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع
انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل وزعم الشيخ ههنا
ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما
علة لتشخص الاخر والقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على انضمام ذات
كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد
منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه
المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا كذا ههنا اقول
تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها
لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول
لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه
الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها

لا تعقل الا بالمقارنة

قوله اعلم ان في عبارة الشارح من المحشي بحث ٣ وهو ان المعية كالتقدم والتأخر فان كل شيئين اذا نسب احدهما الى الآخر فاما ان يكون
متقدما عليه او متأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه مثلا كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كذلك المعية
اقسام على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم والتأخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي يثبت له التقدم والتأخر
في المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الرتبة
ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون بين
موجودين احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وقد استشكل الشيخ صح حسن [illegible] ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان
احدهما علة للآخر فمتقدم ومتأخر والا فان لم تعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبر العلية فالشيء باعتبار العلية اما
علة متقدمة او معلول متأخر فان كان بينهما نسبة فلا يكون الا التقدم في العلية والتأخر ولا يكون معية في العلية مطلقا
وحله ان التقدم والتأخر اعتبارا بينهما [illegible] ان المعيتين في العلية اما ان يكونا علتين ومعلولين او احدهما
علة والآخر معلولا فان كانا علتين فالمعية بينهما لنسبة انهما علتان لشيء واحد فان ذلك صح بل ان كان ولا بد فالمعية
بينهما يكون لانهما علتان في الجملة لشيئين وان كانا معلولين فاما ان يكون المعية بينهما اما ان يكون لانهما معلولان
لشيء واحد او لشيئين واما ما كان فيهما معلولان لشيئين واذا كانا علتين لشيئين او معلولين لشيئين وكان
بينهما معية في العلية واذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لآخر يكون ايضا بينهما معية في العلية فيلزم ان يكون كل
موجودين فرضا اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معا في العلية لانهما اما ان يكونا علتين او معلولين او
احدهما علة والآخر معلولا وقد ثبت ان بينهما معية في العلية على جميع التقادير [illegible] وليس [illegible] في المعية الا ان
احدهما مع الآخر ووجه اشكال ان المعيتين في العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا علتين [illegible] او واحد
وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد
في التحقيق يكون استنادهما الى علتين واذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لشيء آخر يكونا معا في العلية
فلا موجودان الا وان يكون احدهما علة للآخر او كانا معا في العلية ولا بعد في ذلك بل كل موجودين اما ان
يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة واحدة [illegible] العلل الى واجب الوجود واما المعية في الشرف
فان كانا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول
ان اوردنا الكلام على ما هو المعروف من تفسير المعية فالمعيتان في التقدم والتأخر والمعية الزمانيات
بينهما فان كانت بحسب العلية فما مع المتقدم على [illegible] يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع العلتين على معلول
واحد وما مع المتأخر من الجنب وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما لا يكون علة
ولا معلولا للمعلول يكون معلولا للعلة وكذا اذا كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم او
المتأخر احتياج يحتاج اليه المتأخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في الرتبة كما اذا كانت المعية زمانية
والتقدم والتأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمعيتان وان كانا مستعملتين في البراهين كلها لكنهما
[illegible] عنهما بصورة المعية انهما [illegible] وتصوير التقدم والتأخر ثم الاحالة عليهما وان جريا على تفسير الشارح
بالتلازم والتصاحب فهو وان كان الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد تحريرها على ما هو
الظاهر من كلامه وسمعناه من الائمة الكبار يرد عليه شيئان احدهما النقض فان المعلول ملزوم للعلة
العقلية ومتأخر عن العلة الموجبة ومع تأخر العلة العقلية عنها بل كل علة ملزومة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن معلولها والآخر
استلزام كل ما هو ذاتي والجسمية لما لم يكن متقدمة على النامي والمتشكل مع انها متأخرة عنهما او معها والجسم المستعمل الحركة لا يقدم
الجهة فهو اما مع الجهة او متقدم عليها واذا كان المراد بالمعية التلازم وما يتلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان المراد
منع المعية فيهما عاد الاستفسار والنقض في المعية والتقدم والتأخر ل ن ى

قوله

الثالثة انا لا نسلم ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل لما كان المطلوب بيان المقدمة ان التناهي والتشكل امارة الجسمية ودليلها كونها في ذلك
ان يقال ان الجسمية ليست علة لهما لانهما غير متأخرين عنها فيكونان معها او قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الاثبات وانما
المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت
ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة للتناهي والتشكل واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت فيما قيل ولا فيما بعد

قوله اقول وهذا البيان يفيد تأخر التشكل عن ماهية الصورة اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما
دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكره تأخر التشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر التشكل والتناهي عن الصورة المشخصة
من حيث انها مشخصة فما ذكره لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا نسلم ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكل
وان لم يتعلق بهما من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فانهما غير متأخرين عن
الصورة المشخصة فان قلت فهما متأخران عن الصورة لانهما عارضان لها ولما كان بها وهو المستحيل احتياج الشيء الى ما تأخر عنه
اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما تأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه
الى الاين والوضع وان كانا غير متأخرين عنه ومن الفضلاء من منعه بقوله انما يعقل العوارض المشخصة فان تلك
العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تحقق
العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي نسبة
بين الجسم وما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا موجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذا الاين
حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودة فان كانت
مطلقة استحال ان تكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك والا لتقدم التشخص بدورها بل الحق ان المشخص
هو المبدأ الفاعل وان التشخص ليس الا نحو الهوية ونحو الهوية ربما يكون نحو الهوية لذاتها وهو واجب الوجود
وربما يكون نحو الهوية بالغير وذلك الغير هو الذي يجعل نحو الهوية نحو الهوية والتعبير بالمشخص الا هذا واما قول
هذا المانع لو اراد بالمشخص العلل علل الهوية لانك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة
للتشخص وحينئذ يندفع شبهاته وفي البحث نظر لان الاول ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي
والتشكل كانت متأخرة عنهما لا محالة ودعوى تخصيصهما او تعددهما على الصورة دعوى لاحد الامرين احدهما
لازم الاشعار وانه قبيح في نظر المناظرة ويستدرك في صناعة البرهان وحينئذ سقط المقدمة القائلة بان تأخر
التناهي وما تأخر عن الاشعار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من عوارض الصورة الجسمية
فهذا البيان ايضا مختص بها كما هو الامام ومن يلهمها يرى ان اكثر المتأخرين خصوا هذا البحث بالصورة الجسمية

قوله وفيه اشارة الى ما ذكرناه حمل الوجود على ان معناه التشخص لانه استعمل في مقابلة الماهية ليصح الكلام
ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بتشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد
بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة فان قلت ليس لعله لما يحتمل انها وجودها واما
قلت ما عرضها فمن لوازمها انها متأخرة عن ذاتها فلا يلزم ان تكون متقدمة على ما تأخر عنها انها تعود
لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من تشخصها تشخصها بالعوارض واما لم يعلل تشخصها بوجودها وعللها
مطلقا بل خصصها الى علل الماهية وعلل التشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي بعدم علل الماهية على الهيولى
وتأخر علل التشخص عنها اما بعدم علل الماهية فلانه ليس ان ماهية الصورة سر لكنه لعلة الهيولى فما لعروض يكون
عليها سابقة واما تأخر علل التشخص فلما ثبت ان التناهي والتشكل من توابع الهيولى فتنبه بهذا التفصيل
على الفصل بين الشيئين واما قوله حتى يكون بعد ذلك وجود الصورة وجود الهيولى فمعناه ظاهر وعلى
الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود معاد لوجود الهيولى اي الوجود الموصوف بالمغايرة
يحصل بعد علة الصورة وبعد علمها والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام
مع هذا التحمل مستدرك لا دخل له في الاستدلال ه ن ى

يحتمل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصوره فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هذه الهيولى
لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا
للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث
هي قابلة للتشخص ويصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هي الاعراض المكتنفة لها
كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصوره يكون بالهيولى المعينة
ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصوره المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط
الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح
وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر
ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج
فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا
لانها امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي
عقلية وهم وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم
والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل تتحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعت
المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة بل ليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع
حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا
بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما فلما ثبت ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصوره من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما
لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على
احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من حيث الزمان
ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان
في جانب الوجود ايجاب العلة مع وجودهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول
تذنيب يجب ان تلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارق صورته في تقدم الصوره هذه الحالة
الجسم الذي لا تفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق
كل واحد من الهيولى والصوره بالآخر هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور
او للتلازم او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل
لا يكون فاعلا فاذن هو الصوره وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة واله او جزء علة والاول باطل
لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعها علة للهيولى ما قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام
في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى للشيء المحتاج اليه

الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا

بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور
في الفلكيات بل يتساهمنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لها الا ان الشيخ لما لم يذكر في
العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امرنا للطلف ههنا في معرض ان الحال فيهما واحد
واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا لشيء اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم
لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية
الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت تنبيه الجسم يسمى بسيطا وهو قطعة والبسيط يسمى خطا
وهو قطعة والخط يسمى نقطة وهي قطعة ش الكميات المتصلة القارة هي انواع الجسم التعليمي والبسيط
وهو السطح والخط ويتصل بها ما يشبه نوع اخر من جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار
ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض
والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما
بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار
التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة
في المباحث الماضية بالعرض وبقيت مباحث الباقية فاورد هذا الفصل لتلك المباحث مشتملا
عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم يسمى بسيطا هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما
يصير معروضه بتوسط التعليمي ومراده بقوله الجسم يسمى بسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية
لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهائه الى الماكون عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم
ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين كان الجسم يسمى بما من شانه
ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد
واحد مجرد عن الاخرين فهو يسمى بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع
فنهايتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط يسمى بالنقطة وهي ليست مقدارا
لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل بان الجسم هو البسيط بل قال يسمى بسيطا لان البسيط
كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاخذ القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو
الذي به يتناهى الجسم واقول البسيط بعض انحاء ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين
وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم و
يستدل على الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو معاد ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر
عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة
الى ذي النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما
فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن توهما ان يتصوروا
ولهذا

جسماً غير متناه لكن ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي
ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين تصور جسم غير متناه والى ان تصور الابعاد
تصور لجزئيه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفته بالكنه الى معرفة الهيولى والصورة الى الحجة
ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحدود
مشتملا عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف بادراك الغضية فلم لا يجوز مثله
في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه
في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب اجزاؤه الوجودية وان كانت الاول
بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه
يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فبين اولا
انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المعلول بطرفه والجزء لا يكون كذلك
ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك
لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته
كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني
اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سياتي ونقول ان السطح لا يعقل للجسم وقال ايضا معترضا على قوله
وحيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض
التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بيّنا ان النهاية اضافة عارضة للسطح
والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب
بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم
اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يعني كون
النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك
ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها
بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك
العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض ما نظر الى هذا الرجل الفاضل كيف خلط
في كلامه ولا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل هو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا
ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله
واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فموجود والخط واما المحور والقطبان والمنطقة
فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة فهل يوجد ولا نقطة يريد ان لزوم الخط للسطح
والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما عند التناهي ويجب ان يعرض اولا

في الغضة

بالنسبة الى المعروض وهو الجسم

الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي
في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو
محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان
هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة الذي يساوي ابعاد
جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد امرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فعند ما يقاطع اقطار او عند حركتها او بالفرض
وقبل ذلك موجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في اللبس وسائر ما لا يتناهى فانه لا يوسط له
ولا سائر حاصل الاجزاء المقادير لا بعد وقوع ما ليس بواحد منها من حركة او تجزئة واذا سمعت تحديد
الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يعرض فيها نقطة كما يقول الجسم هو المنقسم في جميع
الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها اقول ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد اشياء
احدها القاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز
وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما
الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة
من بينها اي كان موضع النقط في اللبس معين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بالفرض
في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط
ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك
ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل القاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن
الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال
وهكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير
المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام واذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام
والجواب ان هذا الكل فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة
ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المساوي له
منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها ممتازة بالفرض
ولا يمتنع بان يقول انها لا تمتاز ان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن المعطاة قوله وانت
تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد جوز هذا اهل التحصيل
واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم

والتصوير والتخييل الاترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فعلى فرض لها ما يتحرك فيه ولو مقدارا اما خط
او سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها ش افاد ههنا ان هذه الامور كيف يترتب في الوجود وان الذي
يقال خلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حسي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه
ما اسهل ما تتاتى لك ان الابعاد الجسمانية ممتنعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له
غير متنح وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الاعراض ش يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسما
وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما
اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلا عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في
جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم وما منا
فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا
لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم
الا بالعرض والابعاد الجسمانية التي هي عبارة عن الابعاد هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين مجموعين اعظم
من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حصة لها
في العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث
الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم
الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها
الامتياز الوضعي فنحكم بان هذا الحكم تشترك فيه المقادير باسرها سوى ان يقول من حيث هي مقادير
اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وتجد حدها
في اوضاعها بان بحيث يقع ما بينها احيانا ما محدودة القدر وتارة لا اعظم وتارة لا اصغر
فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال
للتقدير ويقدر ما يقع فيها احيانا مقدارا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا
بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم ش يريد ابطال الخلا والقائلون به
فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله
الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان
لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلا الذي يكون بين الاجسام
وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يساويه والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب
الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها بسبب الخلا الواقع بينها بما قال
الا شيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلا الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة
واللامساواة والتقدير وانه يتحجر على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان

احتراز عن مثل السواد والجسم

اعظم وتارة اصغر

اجسام

تزعم

كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم ولذا كان الخلا
عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري بل ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان الاجسام كما زعمت
الفرقة الثانية تنبيه وقد عرفت ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تداخل
لاجل بعديتها فلا وجود للفراغ هو بعد صرف واذا اسلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها
ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلا ش يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة
مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي بينه في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة
وهو ما بين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد
فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلا ذو مادة
اذن ليس بعدا مجردا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود للفراغ هو بعد صرف واذا
اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه
ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر
عن ذلك بقوله فاذا اسلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلا ولم يثبت لها
اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه
لم يستعمل فيه مقدمة لم يبين قبله اشارة ولعلنا سنبحث تحصيل الكلام في المعنى الذي يحسن
معه مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال
ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فبين ان الجهة وجود ش يريد اثبات الجهة والجهة
هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاين على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها
ووجه المناسبة انها كالنهايات للامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة
من وجهين احدهما ان الخلايطي انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات
والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو
موجود اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يمكن من المعقولات التي لا وضع لها
فيجب ان يكون الجهات لوضعها ساوى لها الاشارة ش يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع
وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين
المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين
بهذا القياس ايضا صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان ههنا بحسب التصديق بها لا بينه
في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان لنا لكل جهة وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية
اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فهي اما ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة

ان يكون صح

ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكان لنا ان نشير اليها ثم هي اما منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما نعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة فيجب الان ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات الطبيعية لا يقال بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بتحرير معنى الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر **ولقائل** ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة عن وحركة نحو وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب **والجواب** ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والانحصار ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان احتج هذا الفرق بما علم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يوجد تحصيل ذاته بالحركة بل مما يوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا تجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم تكن قبل الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الجو هو الفرق وعلم ما نتلو هذا العرض الكلام الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما تقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه تحصيل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجسم تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق **النمط الثاني** في الجهات واجسامها الاولى والثانية ان الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية

للامتداد

تحصل

إشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنتكلم عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فهو قبل الخوض فيه يقرر ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم نعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا ببعض المتعصبين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية فللمثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تعارف فيما تقدم فان المتعارف هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات بل الامتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا تتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما تتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت لما والفاضل الشارح حمل الفرض على ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فيصير اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان حمل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر للارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان حمل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع

أي غير الاشارة الآخرة من الخط الأول

بدل

وكذا لكل من الجهات الفرد وما يقابله

٣

وعلى هذا لا يكون الطرف اللازم وسط الارض هو الذي يلي العدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما تشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان التي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالعدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وبما يشبههما اليمين والشمال ليتبدلها بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله مما يلينا تعين قوله وما تشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاداء العلو والسفل للفلك على وجه التشبيه المذكور وسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شيء لا مقصود فيه عائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يتعين بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذا فانما يتعرض منه حد واحد ان اعرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يتحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنان فالمحدد اذن اما ان يتعين بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يتعين بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون واحدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك الباقي بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد بإحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون بحدود احد اعنينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يبعد منه في محاذاة دون اخرى مكنه الا المانع بعد ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ومدار الكلام عند فرض واعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما هو بجسم واحد ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال انما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا لم يحدد به القرب ولم يحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع والجهات المتعينة بالطبع يكون تعين وضعها اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيه بالفرض غير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فقط فتعين الثاني وهو ان يكون ذلك التعين في شيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد

من حيث هو واحد ولا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر
وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث
هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل
هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا ان
ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة
والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب
الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بالبعد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان
المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما
ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا
بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا بد ان
تحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه
دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة
وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون
جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام
فيهما فان عاد الى حاد دور وان لم يعد تسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة لجسم واحد
لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه كان بل من حيث الاحاطة وهي بحال الوضع يحدد بمقابلة كما مر
فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق
موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي محدد الجهة لا به بل لانه اذا فارقه ورجع الى
وهو في الحالين ذو جهة فحينئذ يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو على ما هو عليه
هذا المفارق او عدمه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بالعلية او على ضرب اخر
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان مقدمة على الاجسام التي تجوز تلك
الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته
اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه
ويكون مفارقته موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة
ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند
لا وجوده بل يكون متحددة لا لاجله حتى يصح منه الخروج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده

يعاود موضعه بالطبع

وبهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة
والجهة لم يوجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة او مع الجهة فتعين امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي
هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه فما هو معه اعني الجهة
والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم
على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد
للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز
عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع
الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة
الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات
كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز
عما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما
فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات يعني يكون علة لهذا الوصف
اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد له يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ان ارتفاع الجهة
ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر
الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا
وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز
وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء
ايضا عنه والمتأخر عن الشيء يمكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته
ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** ومعناه ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق ومحيطا ليس له موضع يكون فيه
وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه **اقول** يريد
ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فيقول في تقريره الموضع والمكان عندنا
مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع
يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة
للانسان بحسب انتصابه وهو بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض بحسب كون رأسه من فوق ورجليه من تحت وهو بسبب اجزائه
الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط
على الاطلاق وغير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن
بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا

الجهات

واما القسم الثاني فله الموضع والوضع لاعتبارين جميعا واذ تبين هذا او مدرس فهما مر ان محدد الجهة محيط
بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون
محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه
يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول
الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه يتحدد به موضع الثاني ووضعه
يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق
ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول فيتحدد موضعه به اي ان كان محدد محيط بما تحدده ومحاط بما يتحدد به
فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفيه ان الامر
على التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى
تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد
جهته قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرفته وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد
يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه
الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا للموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل
يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به
وانما قيل وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان
وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله يتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها
فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقول لا وضع الثاني بحسب الاشارة الحاصرة
عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له وضع
الا لحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه
كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون لغرض على ما مر وعليه شكان اولهما
ان هذا انما يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما
اقدم فانا نسنده الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس بمتقدم على محويه ولا
لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير
تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر
والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي
تطلبه النار قال ولاجل هذين التشكيكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا التشكك الثاني لما كان اسناد التحديد الى المحيط
المطلق اولى لكونه اقدم بل لكونه اعظم واحوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا التشكك
لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما التشكك الثاني

حيث قال الشيخ فان كان للقسم الثاني
وجود يتحدد بالاول موضعه
فيكون مقدما ... حيث ... الموضع

116

فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر على المقعر الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا كالجنان على حيز النار وتصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المشرح هذا الموضع هكذا انما كان الشيء الثاني وجود متحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ملحقه كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني بالثاني المعنى قوله ويكون الاول الى ما يتعلق به ان يكون متقدما في ترتيب الابداع

ش اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وانما يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في وجود ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اجسام العالم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محددا لجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وينبغي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون

وضع متشابه نسبة ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا ش المحدد الاول الحري ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاجسام الاخر دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجملة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى البعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص الاقرب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها فلا اختلاف وتشابه اجزاء التي في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل

اشاره الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع ش يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة منها ان يقال انها مبدا اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا فيتبين بالقيد ها الا يكون مبدا للحركة والسكون مقابل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها

وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي الحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية
فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانسان مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وبتوسط الميل
بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا بل هي بمنزلة الآلة لها ويراد بقوله بالذات احد معنيين
احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع
وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقوله لا بالعرض ايضا احد
معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس
الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة
بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قوله على نهج واحد
من غير ارادة وحينئذ يختص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المحرك يحرك اما على نهج واحد او لا على
نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو
القوة الفلكية ومبداها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث
هو غيره وفائدة هذا القيد ان الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب
اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير
فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبعه واحد تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الذي
لا يكون المبدأ المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة
قد يكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع
اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى كمركب من جملتها شيء واحد حاصل هذا
يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة
والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه شيئا واحدا غير مختلف ن ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين
والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد والحاصل
اقتضاؤها بالاوضاع والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الا اشياء غير مختلفة
ن هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف **قال**
الفاضل الشارح هذا الحكم ليس بحق لما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء
مختلفة لكن لما كان الجواهر البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة
صح هذا الحكم **واقول** وضع المقدمة المذكورة يبقى في هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء
مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو
قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية

اشارة انك تعلم ان الجسم اذا خلّي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك **ش** يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلوا اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتأثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يقتضي علوه والثاني تكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين على ان يكون الوضع هنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما تقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو من خواص الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع هنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وهذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طباع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لم يزالا عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان موجبا للوجوب وهو يكون ابدا في جميع الاحوال يستوجبهما **قوله** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما النوع وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات فيه فكل جسم له مكان واحد **ش** لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا

لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء اولا كالكبد والبيت الذي يسمى جزئه المتكرر
بعض اجزائه المكان ومكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يخصه في اصل الابداع
لان التركيب امر يعرض بعد الابداع ولا بد من مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل
بعضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض
لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج
بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط مادام امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض
الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقيه
بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة
على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة
ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه
بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي
لا يغلب فيه جزء على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور هو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي
المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع
متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين
المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يتفرقان
ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه
فانهما يتجاذبان ويتقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب
والرواية الاولى اصح لان على تقدير الصحيحة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى انقسام
واحد بسيط وبلد مركبة ويتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون
في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل
الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيآته في مادة واحدة ش ولما فرغ عن تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو
الطبيعة واحدا لكون الفاعل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر
اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النباتات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا
من مباحث التركيب الخ فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن
الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب
ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة فلا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات
فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة يمكن استنادها

ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما تختلف باختلاف القوابل
باختلاف الفواعل وقد يحصل للفلك صورة نوعية تقتضي كرية بشكله لكن لا يحصل به صورة اخرى او ورد منه كرة اخرى
مركزا وتدويرا او كوكب تحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصور المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف
او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجابت منع الحصر فان من الحادث ان
صور كالنفس الساطعة في النطفة الاولى لا سباب يعود الى العقول الفعالة كما جاز ايضا ان بعض المركبات
يعود الى العوامل في النطفة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الا بدل اما انها لا تفارق
كالصورة الفلكية او انها تفارق فلا بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بدل الحيوان صورة
نوعية بل تحل الكوكب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة الهوائية فهما اشكالات
ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان تشترك في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها
الخارج تختص فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو ممنوع وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور
العناصر في المركب باقية وحل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان
والاجزاء لو كان في القوى صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وجوابه
ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من الجزئين كان فيه
قوتين وبهذا يتعلق بالخارج قوة ليست في المتمم الا انه لا قوة فيهما ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب
والاجزاء الحوامل عن النقض بل ان يكون بحيث لا يرد على اصل الاصل وهو ليس كذلك لانه اذا … في
الفلك ان يحصل به صور مختلفة من مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها مبادي افعال
مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة تعرض في البسيط من واحد يؤثر في مادة
واحدة فلا تختلف آثارها فلا يقتضي الا الشكل المستدير والاجزاء ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وهو
سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمم افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم الكوكب
صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب
انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال لا يرد في الخارج فان نوعيته لم تتحقق بمجرد صورة الفلك
بل به صورة اخرى وحينئذ توقف نوعيته على الصورتين لا محالة فعون نوعية الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى
نعم يرد ان … ان يتوقف كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان منع بساطة الفلك
الكلي فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتداوير واعلم ان الامام … هذا النقض بوجه
اخر وهو ان … الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسري … بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار
لم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له ثخن … بركزها الكوكب وتلك … في جانب من
الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادة فعلا متشابها ولعل الشارح انما عنى بهذا التعريض الى
اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد
واختلاف الثخن … الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح والخط
والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مع الاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة ومحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد … احد
وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد
فان لم يكن … النقض عن افعال الاستدلال كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون له طبائع الالات
… عن ذلك والجواب اما اولا فان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات … يلزم
انما يلزم ذلك لو كان فعل القوى في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لان انها اذا كانت مركبة تعلقت في مركب … مجموع
يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع

قوله اعترض الفاضل اعترض الامام على الدليل المذكور بطرف الاول انا لا نم ان الشكل معين
طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه لا يخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضي شكلا
شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه علم بالضرورة انه
مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك
فانه اذا خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع بالنسبة الى غيره وسقط لان لزوم الشكل
والوضع المعين انما ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاد
ولا شك ان الجسم لا يقتضي من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يوقف الشيء بواسطة ليس من لوازمه
ان يكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن الحاوي فما لم يلاحظ حاو به
لا يقتضي فان له مكانا مما يتجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي له بالمكان وهذا اول قوله الطبيعة صرح
الا في النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما اولا فلانه ربما يقسم بسطح الى الحاوي
المركز والمتمم والخارج المركز شكل ولكل من المتمم شكل مخالف له واما ثانيا فلانه بسبب
على نوم فيها تدويرا وكوكب وللفلك شكل وللنقص شكل آخر وللتدوير والكوكب شكل
مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان يكون مستندة او لا لا جائز ان يكون شيء من احوال الفلك بالاتفاق
او لا قاسر بما كان لا قسر دائم والاتفاق يتعطل في الوجود واما ان يكون طبيعة فيلزم
اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال المتمم
وجميع اشكال التدوير والنوم والفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة
ولا محذور فيه قلت الدليل يقول ان الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تختلف
فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا تختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله ثم
ان الافلاك والتدوير مخالفة لما يقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه
ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالها مخالفة ~~لما يقتضيه الاستدارة~~ لمقتضى الاستدارة
الفلك اي الشكل المستدير الذي للفلك فالى هنا الكلام ما في التصحيح الاول ...

ح

اتصالى الجسمية المشترك فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتاخرة عن المقادير
التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقايل ان يقول فما بال الاجزاء الارضية
ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زالت بالقسر ويبوستها مانعة من العود
اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشى ولما يمنع من حصول ذلك الشى والجواب ان ذلك انما
وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها
تلك الكيفية لا تخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال
الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل
الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه
واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق
فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنها والجواب
ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا
ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا
معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان تخمات الافلاك والنقر التي يركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك
مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة
المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة
والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت
تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط
في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل
القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت
او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المتشابهة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك
ان يبقى من الفلك الاول متمم او متممان منصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة
المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان
مجموع كرات لان حكم الشي حال الانفراد لا يكون حكمه بحال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في
المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه
لان المحل المنفعل منها ليس هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوى المركبة

بعد فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التي هي كالالات له على انه فاعل غير متناهي

الافعال **تنبيه** الجسم له في حال الحركة ميل يحرك به ويحس المانع به ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه

وفي بعض النسخ وان يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه **ش** يريد اثبات الميل وسائر احواله والميل هو الذي

تسميه المتكلمون اعتمادا وهو محرك الجسم المتحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما

من السرعة والبطء لان كل حركة تقع في شيء ما يتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما

وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او اكثر منه

فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد

بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف والمختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سريع بالقياس

الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي

هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة

وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف

بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع

اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام

وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية والوضعية ايضا

يحسه المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده

تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في

حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله

ويحس به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف

ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يمكن من المنع اشارة الى

امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه

اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل

المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه امثال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء

البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول **ش** لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما لكونه آلة

كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث عن طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل

الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه

الارادي الى جهة ومنه ما يحدث عن تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله

عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها

فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى

وضعفه

فان قيل الشيء الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما امكن استنادهما فيقبلهما
الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب اخر فاما ان ينتهي
الى غير القابل للشدة والضعف ويتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة
والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد له من ميل آخر لا يقال اصل الميل من الطبيعة
واما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة
ثم ان بعد المساعدة على ان الادلة من ان تتم بتوسط فلا نم انه هو الميل لم لا يجوز انه لذلك فنقول ليس المقصود
من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحس
بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول
الحجر ولهذا الفصل بالنسبة بل المراد ان بين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة في ذلك وقد
اشار اليه في اول الباب بقوله ويشبه ان يحتاج الى ذلك وغاية توجيهه ان الطبيعة قارة الذات غير قابلة للشدة
والضعف والحركة غير قارة الذات وقابلة للشدة والضعف ومن القواعد المقررة ان العلة لا بد ان تناسب المعلول فلما كانت
الطبيعة في غاية البعد من الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فانتصب الميل وهو قار الذات قابل للشدة
والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان
يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبتها قوله وهذا الامر محسوس في الحركة الا انه الميل
محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها اما في حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا شك
ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التأثير بمجرد ملاقاة الحجر اليد اذ لا معنى لملاقاة الحجر اليد الا اتصال سطحه الظاهر
بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد
اتصال السطحين بل يحس بثقل الحجر فان المؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل والى ذلك
اشار بقوله يحس المانع واما في حال عدم الحركة فلا يحس الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن واليه اشار بقوله
وان يمكن من المنع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية
الاولى ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف
الميل في الجسم يمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في تلك الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خصص
الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية قوله الا فيما يضعف فيه على الرواية
الاولى استثناء من قوله ولن يمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله يحس المانع ويعيد الكلام ان المانع يحس بالميل مطلقا سواء
تمكن من المنع او يمكن فيه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان قلت
ليس ان الميل موجود حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل في السكون ايضا قوله من حيث بالميل حال عدم
الحركة علم بالضرورة انه يقتضي الحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار قوله لما كان الميل هو السبب القريب الميل لما كان
يتبادر فالحركة بوجه ما وهو كونه آلة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الارادية والحركة القسرية والحركة الارادية تنقسم الى
الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه
الى احيازها قوله ولما كان الميل هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد بحركتين مختلفتين بالذات لان لكل حركة
يتبع توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية وكذا في المعلولات فيستلزم تنافي العلل ويمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين
لان كل واحد منهما يقتضي الاندفاع الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين معا واحدة وهو محال ثم كان سائلا يقول اذا تحرك الجسم بالقسر
الى خلاف جهة فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركته القسرية وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب
بان القاسر اذا قسر جسما فاما غير طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر ثم يتحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبيعي وتحرك
الجسم الى جهة القسر ثم ما دام الميل القسري في التناقص والضعف بحسب مقاومة الطبيعة وما دامت الحركة من الملاء وامور اخرى لكثرة المقدار الى ان يعادل الطبيعة

الميل القسري وفي تعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل
الطبيعي ضعيفا ويتزايد بقوة الطبيعة إلى أن ينتهي إلى موضعه الطبيعي فإن قلت سكون الجسم غير لازم وإنما يلزم لو لم يكن المعاد من
الطبيعة والميل القسري انتهيا معا وإذا وقعت في آن لا يلزم السكون مطلقا فيقول ستقف بعد أن ربما في النمط السادس
مثل لا شك أن الحجر إذا صاعدا بالقسر يحدث فيه ميل شديد وإذا أحدث في الضعف شيئا فشيئا يوجد نوع ويوجد نوع أضعف إلى أن يبلغ الغاية
ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فهل هذه الأنواع صادرة عن القاسر أو الطبيعة أو عن العامل القاسر أجيب بأن المحققين
يقتضي أن تكون أنواع الميول القسرية صادرة عن العامل إلا أنه قد يطلق على المجرد أنه فاعل فلما كان القاسر عند الجسم
لحدوث الميل أعدادا ثانيا بمعنى أن القاسر أحدث فيه الميل وأما أنواع الميول الضعيفة فمن الطبيعة وذلك ظاهر
وشبه العايق المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتعاقب بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء وجه
الشبه أن أحدهما أنه كلما يجتمع في الماء حران وبرودة إلى آخره وبينهما أنه كما كان يعمل الطبيعة في الماء إلى آخره
قوله لولا اجتماع الميلين أصح من جوز اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد بوجهين الأول أن الحجرين المتساويين إذا
رمي أحدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي أسرع من صعود الآخر فلو لا تعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري
لما تفاوت الميل القسري في الحجرين فيلزم أن يتحركا حركة متساوية والجواب أن التفاوت هو مدار الميل الطبيعي دون الطبيعة
لا الميل الطبيعي فلهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية أقل من الصغير لأن مدار الميل هناك أكثر لأن الميل أكثر وأيضا المعاوق
الخارجي قائم والميل في أحد الحجرين ضعيف بحيث أن يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر الثاني إذا أحدث جاذبا
طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك أن ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر أصلا فلولا اجتماع الميلين
المتساويين فيه لما تعادلا والجواب أن عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع ميلين بل لانتفاء الميلين فإن كل
واحد من القوتين لو تفردت أحدثت في الحبل ميلا وإذا اجتمعا ... فلا يتحرك الحبل أصلا قوله
فإذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لأن ذلك الميل إلى الحيز الطبيعي أو عنه والأول ظاهر البطلان لأن الميل
إلى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وفي قوله جواب
الإمام سهو فإنه قال الحجر إنما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب
الشارح وحمله الكلام ههنا أن المكان الطبيعي للأرض ليس معناه أن تكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه أن
تكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يرجح جانب
من الجسم على جانب آخر ولا شك أن بعض الأرض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون
مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما إذا كان متصلا قوله وكلما كانت الحركة بالميل القسري قال
الإمام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لأن البطوء في الحركة القسرية إذا كان
بسبب الميل الطبيعي جامعه لا محالة لكن المراد مدار الميل الطبيعي على ما قررته ان سع ٥ م

بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسر والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاخيلاف يكون
بالاسباب الخارجية وذلك كان يكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه
من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان
الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفين معا بالذات لان الحركة الواحدة
تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما
التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا وامتنع ان يقتضي الشي شيئا وعدمه معا وكان من
الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك
يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وبنحو الهواء
منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرا على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل
قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة
حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم ياخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا
ويقوى الطبيعة بحسب ذلك وياخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم
الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار
الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا
من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذ تقرر ذلك فيقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة
الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من غيره باثر جسم اشارة الى القسري وقوله يبطل المنبعث عن
طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده
عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله
ابطال الحرارة العرضية الماء لتتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة ١٠
بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة العرضية والبرودة الذاتية تارة اميل الى الحرارة ويسمى
حرارة وتارة اميل الى البرد ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة
والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا حالا بين الميل القسري الشديد
والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا
وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة ولما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه
وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناه وعند الخلو عنهما ايجاد البرودة كذلك يكون
فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب
يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق

لتندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما لعال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المساويان اللذان
يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه قوتين متساويتين ممتنعا
قوله والما يكون الميل الطبيعي لامحالة الخ حجة سوقها الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما
تحت والميل الطبيعي اما سوقه الى الفوق وهو الخفة واما سوقه الى السفل وهو الثقل وهما بسيطان
وما يقتضيه المقوم النباتية والحيوانية تكون لحركاتهما وجهات حركاتها قوله فاذا كان
الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه ش لما كان الميل الطبيعي
الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود
اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه
ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع
اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي
حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي
هو نقطة ما والافلاتشي من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها
بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس
في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله
وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امتناع الجسم عن قبول
الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ ش لما ذكر المثلين اعني القسري وغيره
وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يشرح حالهما عند تعارض السببين فاشار
الى الاختلاف الذي المذكور ليبنى عليه ما يجي من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري
افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة
ولا بالفعل اذا قبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما
وليتحرك مثلا في تلك المسافة اخر فيه ميل ما وممانعة فيجب انه يتحركها في زمان اطول ولكن
ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى
نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته
فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع وغير ذي ممانع فيه متساويتين في الاحوال في السرعة والبطوء هذا
محال ش يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه
نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من تلبسه اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فنقول
لهنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما
وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة

قوله قد بان ان الجسم القابل للحركة المكونة القسرية قدم على الكون في بيان الزمان لحاجتنا اليه الاول ان كل حركة فلها بد
اي زمان ومسافة وحد من السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفا في الاول والثاني اختلفتا في الاول والثالث
في الثالث اي تكون النسبة بين المختلفين في الاول والثاني كالنسبة بين المختلفين في الاول والثالث سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين
قوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس صواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين ممتنع بل الصواب
اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فيفرض الثالث واحد متفق بعد في قوله بعد بفرض المتحصل متوكه الى نوع
في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في السرعة والبطوء
مختلفتين في الباقيين واما ان يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة
والبطوء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان اطول زمانها اطول كانت مسافتها اطول و
كلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما
كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كان ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء
فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي انه احد المقادير
المتجانسين من الاخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف
الحركتين في الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير وكمية الحركة البطيئة هي
الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين
فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا
وكمية الحركة المطلقة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هذا
ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحركين في الاقسام الثلثة
اعم من ان يكونا واحدا او متعددا وان اوهم الوصل لان علاقة الزمان ما اذا كان الحركتان من جسمين البحث ان في
الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة فيها قابل بحسب السرعة والبطوء لانها لا تنفك عن السرعة والبطوء التي هي مجردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا
يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة من حيث السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم
ان لا تقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء اذا فرض فهو لا يخلو عن المقتضيين اي مقتضيين كما هو مجرد عنها غير موجود بل كل شيء فرض
فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد المقتضيين مع اللازم دخل في اقتضاء الشيء
واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء فلا نسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فمسلم انها ليست موجودة لكن
لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة وتمكن التقصي عن النظر بان يقال ليس المطلق للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء
الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا توجد في الخارج
الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال انه لو ثبت ان الحركة
لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل اختلاف المعاوقة
كان المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطوء فتكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان تكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى تكون نسبة المعاوقة
القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد مر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة
الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة عند اتحاد الزمان لكون طول المسافة
بازاء السرعة وقصرها بازاء البطوء فتكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة
الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى
المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا
نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء

السرعة وطوله بازاء البطء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة
فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمة المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة
الى المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكرناه اذا رمى واحد منه
بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع
مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة
القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى
المسافة الطويلة فلو كان الاول بالنصف كانت الثانية بالضعف وهكذا او نقول لا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل وكان في المقدمة
السادسة قادحا لو … اذ ثبت ذلك فلنفرض بعد عدم الاجسام سلك في اثبات الدعوى طريقين طريق عام للمعاوقة الخارجية
من الملاء والداخلية من الميل وطريقا يخص الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما ان يكون
حركته في زمان وهو مح او تكون حركته في زمان ونفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فتكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا
كانت مع المعاوقة تكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا تساوتا في المسافة واختلفتا في السرعة
والبطء اختلفتا في الزمان النقصان وتكون طول الزمان بازاء البطء ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما ثالثا له معاوقة اقل
من الاولى على نسبة الزمانين اي تكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة
يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان
المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة في
ساعتين كان حركة قليل المعاوقة في نصف ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان
كثير المعاوقة فتكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان تكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق هف وقوله
الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم من ذلك الخلف اي يلزم الخلف الا ان نفرض حركة عديم المعاوقة في آن فتكون حركة
كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر ولا يلزم خلف فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام القليلة المختلفة
الذات يتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحركة في الطبيعة والمقدار تتحرك في مسافات
مختلفة في المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترض عليه بانه
ليس يلزم من كون المعاوقة على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة
وهو ممنوع فان من الجائز ان يقتضي الحركة بنفسها قدرا من الزمان وللمعاوقة قدرا آخر وحينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة
مع العائق كهي لا مع العائق ولا المحذور المذكور وهو وقوع الحركة في الآن مع الفرض المذكور فلما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة
كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها ولا تكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة وحينئذ تكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور
والجواب انا بينا ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطء ومما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان
بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة ونزيد هاهنا ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطء في زمان لكان مع نصف ذلك الزمان
اسرع وفي ضعفه ابطأ فكان مع السرعة والبطء هف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات معاوقة مطلقة او على اثبات
المعاوقة الخارجية فتح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكرنا واما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهي الميل
لم يرد عليه الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وحينئذ يستدعي قدرا من الزمان وقوي الميل يقتضي زمانها لم يرد
وزمانا آخر بازاء الميل وضعيف الميل زمانها وقدرا اقل من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور … م

٤ والبرهان الآخر في صحيح الاصل

[illegible]

واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا مبدا ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالي باطل بالبرهان
اللازمة اما لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسما اخر فيه ميل يتحرك بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان
حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع
ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اي يكون نسبة مسافة ذي الميل
الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة
يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل
ساعة ذراعا وقوي الميل ستة اذرع في ساعتين فلو فرضنا ضعيف الميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى
نسبة زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ستين ذراعا فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لا معه فلكن
في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه يكفي فيه تصوير مسافة واحدة وزمانان وقوله بل نسبة يقطع مسافة
اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك
المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة ميل القوي الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اولا ان القصيرة ثم نبين وجه تعلق الحكم بها اما الاول
فلانه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة
القصيرة الى الطويلة كنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان عكس النسبة بعينه تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة هنا تمام الميل
القوي والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي الى الضعيف واما وجه تعلق الحكم بها فلان القضية
فهو انه لما فرض مسافتين على نسبة الزمانين وقد ثبت امكان ذلك فقال لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف
كان مسافته اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل لا الى نهاية وجد في مراتب الضعف ما يقطع مسافة
اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا يكون نسبة
الميل القوي بالنصف على انه لا حاجة في تمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين ذراعا وكلما ضعف الميل
تزيد المسافة فلا شك ان في مراتب الازدياد يصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى
على نسبة الزمانين واما عن الفرض الذي في الطريق الاول الى هذا الفرض حيثما لم يادوه الاعتراض بالكلية والمحاذاة كما في الكتاب
ونقل الامام عنه جميع ايراد الاعتراض عليه ووجه بانا ان سلمنا ضعف الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة
اطول وعلى الفاعل اليه فهو انما نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو فرض ان نسبة الميل
الضعيف الى الميل القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل وانه ممنوع فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على العاقل المذكور واما البحث
الزمان وهو موضوع الحركة في الآن فسنذكره من بعد فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما بينا و
فيها سؤال لما سنذكره من بعد وههنا شيء بما محالفة قلت قوله سنذكره اشارة الى الكذب الآتي
الذي هو تذكيرنا في النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة

ع٩

قوله واعترض الامام الفاضل السابع منع الامام اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم قابلا للحركة بلا مبدأ ميل كانت الحركة
مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل وعورض بعد ذلك ومنع استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان
الميل كلما ضعف تبقى اثره بنسبة الميل القوي وهو ممنوع لجواز ان ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى
يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وذلك كما ان قطرات الماء اذا نالت وتكررت اثرت في الحجر ولا تاثير اصلا لقطرة
من القطرات في التنقيب ولذلك من مس الحجر انما يؤثر بكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر اجاب بان القوة الحالة في
الجسم لا بد ان ينقسم بانقسامه فالذي يحصل في الجزء الصغير منه ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المط وان لم تكن قوة مؤثرة كان حال كل
جزء من الاجزاء الصغيرة كذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل
وقد فرضناه كذلك هف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل وح يعود الكلام المذكور لا يقال حصة كل جزء
من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصته
من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اي نسبة يراد وعندي ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما
يتوجه لو اسند بمحذور ورد ذلك السؤال بدافع يعود الكلام المذكور ولا منع له الا بكون ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة
عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام الجزء فاخر السؤال رجع الى الاول
ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله ويلزم منه محالان فالمراد منه احد المحالين
فانه قال لو وقعت الحركة الفلكية على سبيل عائق وذلك المبدأ ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها وذلك محال
وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط
فيلزم جواز السكون على الفلك وانه محال اجاب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجردها
القوة عن الموانع الخارجة وفي الجزء اذا جرد النظر اليها عن مانع خارجي من الصغر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والا لم تكن
قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لعدم الحجة بعينها
مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا ما هي على نسبة الميلين لانه غير تام على ما عرفت
وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف المحلات كما مر ○ م

فی زمان طویل وقصیره فی قصیر فیکون نسبة المسافه الی المسافه کنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی والمتحرکین فی المسافة الواحدة یقطعها احدهما اسرع فی زمان اقصر والاخر ابطا فی زمان اطول فیکون نسبة السرعة الی البطوء کنسبة الزمان القصیر الی الزمان الطویل والمتحرکان فی الزمان الواحد یقطع احدهما اسرع مسافه اطول والاخر ابطا مسافه اقصر فیکون نسبة السرعه الی البطوء کنسبة المسافه الطویلة الی القصیرة وتبین من ذلک ان الطول فی المسافة والقصر فی الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لا یمکن ان یقال ان الحرکة بنفسها تستدعی شیئا من الزمان والمسافه وبسبب السرعة والبطوء تستدعی شیئا اخر لانا بینا ان الحرکة یمتنع ان توجد الا علی حد ما منهما فهی مجردة غیر موجودة وما لا وجود له لا یستدعی شیئا اصلا والحرکة تنقسم الی نفسانیة وغیر نفسانیة والنفسانیة تجدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخیلین لها بحسب الملائمة وینبعث عنها المیل بحسبها ومن المیل تحصل الحرکة السریعة او البطیئة واما غیر النفسانیة التی مبداها طبیعة او قسر فیحتاج الی ما یحدد حالها بلک اذ لا شعور ثم بالملائمة وغیرها فهی بحسب ذاتها تکاد تحصل فی غیر زمان لو امکن واذ لم یمکن ذلک فاحتاجت الی ما یحدد میلا بعضها وحالا یتحدد بها ولا یتصور ذلک الا عند معاوق بین المحرک وغیره فیما یحدد عنها وذلک لان الطبیعة لا یتصور فیها من حیث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض علی اتم ما یمکن ان یکون لا یمکن ان یقع فیه تفاوت والمیل فی ذاته مختلف بالتفاوت الذی بسببه یعین المیل وما یتبعه اعنی الحد المذکور من السرعه والبطوء یکون بشیء اخر اما خارج عن المتحرک او غیر خارج وهو الذی یسمونه المعاوق اما الذی من خارج ذاته فهو کاختلاف قوام ما یتحرک فیه کالهوا والماء الرقیق والغلیظ واما الذی لیس من خارج فهو لا یمکن ان یعاوق والحرکة الطبیعیة لان ذات الشیء لا یمکن ان یقتضی شیئا ویعمل ما یعوقه عن اقتضائه ذلک بل هو الذی یعاوق القسریه وهو الطبیعة او النفس اللتان هما مبدا المیل الطباعی وقد یلزم من ارتفاع هذین المعاوقین اعنی الخارجی والداخلی ارتفاع السرعة والبطوء من الحرکة ویلزم منه انتفاء الحرکة ولاجل ذلک استدلت الحکماء باحوال هاتین الحرکتین تارة علی امتناع عدم معاوق خارجی فبینوا امتناع وجود الخلا وتارة علی وجوب وجود معاوق داخلی فاثبتوا مبدا میل طبیعی فی الاجسام التی یجوز ان یتحرک قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال فی المسئلتین ان اختلاف المعاوقه لما کانت مقتضیة لاختلاف السرعه والبطوء کانت المعاوقة القلیلة بازاء السرعة والکثیرة بازاء البطوء وکانت نسبة المعاوقه الی المعاوقة فی القلة والکثرة کنسبة المسافه الی المسافة فیهما علی التکافی اعنی القلة فی احدهما بازاء الکثرة فی الاخری وکنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی اعنی القلة بازاء القلة والکثرة بازاء الکثرة واذا ثبت ذلک فلنفرض متحرکا عدیم المعاوقة یقطع مسافة ما فی زمان واخر مع معاوقه ما یقطعها ویکون لا محالة فی زمان اکثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول علی نسبة الزمانین فهو لا محاله یقطعها فی زمان مساو لزمان عدیم المعاوقه ویلزم من ذلک الخلف

بشرط ان يستدعي بها كالمر والم يكن المعاوقة مانعا انما تحرك لا يستحق زمانا ما معينا لانها مع كل حد من السرعة والبطؤ تستحق زمانا الفرد ما جاوز بعضها
الازمنة المفروضة في الطول الا ان يفرض الحركة المحلاة على حد يكون زمانها اقل من الازمنة المفروضة ويجعل المعاوقة ارتباطا بما عليها بعد برهانه ويحددها
وحينئذ يكون الاعتراض واردا على ما ذكره ولكن ما ثم ما التزمه لو ابحاث الذي لا يتحرى ع

لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن ابتنئيتم
ومواضعها محال الماتن فيه التعريض بما صدبهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين
كالسيد الى البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح من ان للحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيستجمعها واجدة المعاوقة ويحصل باحدهما فاقدتها فان
زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما المختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضيافه اليه بحسب ذلك ايضا ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران
واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او
اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلف
ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكور في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن
ان يحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي
مسافة ما في زمان ولنتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما
وظاهر انه يحركها في زمان اطول ولنكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة
بعض ان يقطع في ذلك الزمان عين ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة
زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لا مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة
كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان
نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب ان زمان ذكره
من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا تكون
كنسبتها لجواز ان يحيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه فلعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع
الاجزاء ولا تتوزع عليها كما نشاهده عند التجربة وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى
معاوق فهو يدل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه
ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ ميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فالعلم
معاوقه العوائق كافية هنالك فلنا فلنكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه
ان يكون في الفلك ايضا معاوق ولانه جسيم في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول
ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيساوي الجزء والكل فيها
وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية
فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعراض الممنوع
عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الغرض

تعريف البرهان مع حل كلام الشارح ان يقول لو تحرك الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه لقطع
فسرا ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق والداخل مسافة ما كفرسخ مثلا في زمان
كساعة مثلا وليتحرك في تلك المسافة وهي فرسخ جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة بها وظاهر
ان الجسم ذا المعاوقة يتحرك بها اي يقطع تلك المسافة وهي الفرسخ الواحد في زمان اطول من زمان
عدم المعاوق لان الحركة مع العائق تكون ابطأ من الحركة التي لا معه فليتحرك بها في عشر ساعات مثلا فيكون
زمان قطع عدم المعاوقة تلك المسافة عشر زمان قطع ذي المعاوقة تلك المسافة
ولنكن جسم ثالث فيه مبدأ الميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان
وهو عشر ساعات عن ذلك المحرك الفاسر مسافة اطول من المسافة الى قطعها ذو
المعاوق الاول وهي المراد بالمسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول
وعدم الميل اي يكون معاوقة هذا الجسم الثالث عشر معاوقة ذي الميل الاول
كما ان زمان قطع حركة عدم ذلك الفرسخ عشر زمان قطع ذي الميل الاول اياه كما قررنا فيقطع
الجسم الثالث في مثل زمان ذي الميل الاول وهو عشر ساعات مسافة اطول من المسافة
الاولى بحيث يكون نسبة المسافة الاولى اليها كنسبة زمان عدم المعاوق الى زمان ذي المعاوق
الاول اي يكون المسافة الاولى عشر تلك المسافة فيقطع في عشر ساعات عشرة فراسخ لان زمان
ذي الميل الاول وذي الميل الثاني لما كان واحدا وهو عشر ساعات كان نسبة المسافة القصيرة

وهي فرسخ الى الطويلة التي هي عشرة فراسخ كنسبة الميل القوي الى الضعيف اي كما ان معاوقة ذي الميل
الاول عشرة امثال معاوقة ذي الميل الثاني كان مسافة ذي الميل الثاني في مثل ذلك الزمان
عشرة امثال ذي الميل الاول على ما عرفت في بيان النسبة على التفصيل فان المتحرك في
النهار الواحد لقطع بحركة اسرع مسافة اطول وبحركة ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة
السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة فيكون ذو الميل الثاني في مثل
زمان عديم الميل وهو ساعة يتحرك مثل مسافته وهو فرسخ لانه لما تحرك في عشر ساعات
عشرة فراسخ فلا محالة يتحرك في ساعة فرسخا لان المتحرك لما كان واحدا كان نسبة
الزمان الطويل وهو عشر ساعات الى الزمان القصير وهو ساعة نسبة المسافة الطويلة
التي عشرة فراسخ الى المسافة القصيرة وهي فرسخ على التساوي لما عرفت في التفصيل
ايضا فيلزم الخلف وهو ان يكون زمان عديم المعاوق مثل زمان ذي الميل الثاني
والله اعلم

المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم
من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مرّ فهو هناك من خارجه
اذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي
في القوام واما الفلكيات فلا يلزم فيها ذلك لما بينا من الفرق تذكير يجب ان يتذكر ههنا انه ليس لزمان
لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل ن لو كان زمان
لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل
واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم
ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام التي له في ابتداء
حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يعرى من تعاورها اياه وضع او شكل صار اولى به
كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بانقطاعها دون الاخرى بسبب من ذاتها وان كان المعونة
من ذاتها لم لا تنفك مع اختلاف اجزاء العالم مكان طبيعي جزئي تختص بها لا استحقاقا وكذلك فيما يحل فيه
المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او
وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع او شكل واما المحدث فانه لن يختص ذات الجسم
بمكان دون مكان الا لاستحقاق يوجد مما من طبعه او لداع مخصص او اتفاقي فان كان الاستحقاق
فلذلك كذلك وان كان لداع غريب عن الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقضناها
عن الجسم وان كان اتفاقيا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة د
قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم نشكك في ذلك وانما
اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا
فذكر الميل عقيبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب
ان يقال ليس يجب لم يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا
ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور واما ما له موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او
لان بعض الاجسام كلها ما له وذلك لان من الجائز ان يخص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان
او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يعرى الجسم عنها كارادة المحدث
او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى
بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث مما اشتمل منها الا
بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل مخصصة الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض

لانها مبنية على التناسب

مبدأ

مكان

لم يختص

مكان مجرد لوز

ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض
وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها قابلة للانفصال في ذاتها
لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان يكن المدرة مع اختلاف احوالها الا ساكنة عن مكان طبيعي
جزئي يخصص بها لا بحسب استحقاق وتقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان مما نحن فيه كذلك اي يكون
المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق والمذكور مطلقا بل
بسبب الامور المذكورة وكذلك فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب ان كل شيء فهو يمكن ان يفرض منفردا
عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ما هيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فانه تجده محتاجا
الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل
الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع
لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وخصصه بالذكر
لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لمرجح يرجع اما الى الجسم
كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كارادة مخصصة
واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اسقطنا
قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي
يستند الى سبب غريب نادر وجوده ولا يشعر به فينسب الى الاتفاق وسيعلم ان كل ممكن فله سبب ٥

اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة
ويقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها
بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل (٦) احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة
بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية بعضها وتلك الاحوال
قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل
والزوال واذا كانت الحال في الموضع والوضع فهذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيل قاسر
عن ذلك الموضع والوضع وكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل بعضها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر
فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع في المقولة
للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد
للجهات ليس بعض اجزائه التي تعرض اولى لما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا
لشيء منها في نفسه والنقل عنها جائز فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يحوزه من تبدل الوضع

128

قوله ٣ احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل
اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع و
الوضع اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبيعة الجسم فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه فيحصل الحركة القسرية
وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل قابل للحركة القسرية فيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل وانما شرطنا في الحكم ان
يكونا من قبيل القسم الثاني اما الموضع فلانه واجب للجسم الفلكي ممتنع للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب
والا امتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان يمتنع قبول الانتقال او جزء المعول فهو واجب وان كان
يمتنع المعول فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع من الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجوز
ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه بحسب حركة الغير غيره ١٠ م قوله
٤ حصول الكليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل مقتضيها الاصول المراد بالاصول العقول
المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن انفعالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها
وبين الجزئيات قلت انفعال الكليات ممتنع بحسب العقل لا يتحقق اصلا واما انفعال الجزئيات
فهو ممكن بل واقع وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان غريب اما ان يكون
الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون لجسم مكانان طبيعيان وهو محال واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا
محال اذ لا قاسر هناك ١٠ م

قوله يريد اثبات مبدأ ميل مستدير المطلق في محدد الجهات مبدأ ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه
المفروضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع جزئه بحسب محاذاة لبعض الاجسام الواقعة فيه وهي حالة له بالعرض وكان ذكر المحاذاة مع الوضع
في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فبطريق الاولى ان لا يكون واجبا له
فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل لما مر في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الا مستقيما لامتناع الحركة المستقيمة
على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير لما ثبت ان للمحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة
بالفعل لان مبدأ الميل المستدير مقتض للحركة المستديرة موجود والعائق عنها معدوم لان العائق عنها اما عائق طبيعي او
خارجي وكلاهما معدوم فان اما العائق الطبيعي فلاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي فلان العائق اما جسم ساكن
او متحرك والجسم الساكن لا يعوق لكونه مانعا الساكن للمتحرك عن مسيره واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركة مستديرة وعدم منعه لحركة المستدير
ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو حركه حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العائق عن
الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضي الحركة خاليا عن وجود العائق وجبت الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة
هكذا اسمعت هذا الوضع وفيه من النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه
لعدم الشرط كعدم الحال الملائمة قوله والفاضل الشارح اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلاثة ابحاث الاول
في امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص كلامه في بيانه ان بعض اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك اولى من تلك المحاذاة
من سائر الاجزاء للتشابه فاما ان يمكن حصولها لسائر الاجزاء او لا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات
الحركة المستديرة وقال الشارح عرض سؤالا ورده جميعا بان شرحا لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يعرض الا
لجواز الانتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدأ ميل لا مستقيم
بل مستدير فبيان الامام موقوف على امكان نسبة امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ
موقوف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركة وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد
ان يكون بحركة لا انا نفرض الكلام في وضع مع امتناع حركته بالاستدارة لجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بامكان
حركة او بامكان حركة جزء الارض والثاني محال لان فيه ميل مستقيم فيمتنع ان يتحرك بالاستدارة لما مر بيانه فيقول
ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا ويكفي في جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة الارض بالجملة
ولو قسرا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا
كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراده من هذا الفصل ما ورد الشيخ في
النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل فيه موجود لحركته والفلك لا عائق فيه عن قبول
الحركة لانه بسيط ومتى وجدت العلة المحركة بلا عائق وجبت الحركة ولا يرتاب في انه لا يدل الا على عدم العائق الطبيعي
فلا يتم الا بما ذكره قال الشارح واعترض ايضا على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو
الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقولنا الفلك يمتنع عليه الحركة المستقيمة
الامكان الاول فمسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدأ الميل فيه فان امكان اختراق الفلك لا يستلزم وجود المحرك وان اريد
الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي موقوف على العلم بان فيه مبدأ ميل
مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل موقوفا على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم
مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ
الميل علة فاعلة للحركة على انه لا حاجة في اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد
التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله وزاد عليه اضافات اخر فالاكثر

في حكم المكرر اعتراضه على قوله الا ان ما لا ساهت في الماهية صح على كل منها ما صح على الآخر فيقول الجزءان وان تساويا في
الماهية الا انه يحتمل ان يكون بجهة احدهما بشرط لذلك وبخصه الآخر بما نعه عنه وقد قررنا هذا في النمط الاول والذي
يتحلل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة فان
قال يقول الحركة القسرية لا تدل الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مبدأ للحركة وقد تحقق
في الاصول المذكورة ان الميل انه الطبيعية في الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مبدأ للحركة والجواب
عن الاعتراض الاول بان المراد بالامكان الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت الشرط لامكان فرض التحريك القسري وتحقق
شرط الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني بان الغنام ليس فيهما مبدأ ميل مستدير
لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع له وكان سائلا يقول الميل
المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء
المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان
الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم
فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فيقول المركب
انما هو لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب
ان الحركة القسرية لا تقتضي الا ميلا طبيعيا لكن هذا الميل في الغنام ميل مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل
مستدير لا مستقيم لعدم المانع وعن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركة بحركات غير متناهية وان فيه مبدأ
يقول غير متناهية ولا يلزم منه حركته بحركات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاص بعض الحركات
دون بعض لامر عائد الى محركه ولقائل ان يقول لو جاز هذا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل
مستدير ولا يتحرك اصلا لامر عائد الى موجبه ومعشوقه ه م قوله وانت تعلم ان تبدل
~~النسبة~~ النسبة عند التحرك كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة
ما لم يحس بتبدل نسبته لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب
تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل النسبة مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة او
في المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام قوله ثم في الاجسام المستقيمة المقول ظاهرة
نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها مبدأ مخالفة في بعضها ميل الى الصعود و
وهو ملازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى
مكانين فيجد الانواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرر هذا البيان بوجه كلي وقوله الطباع المتخالفة لا تقتضي من حيث
متخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشياء المتباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون
في مكان غريب او في مكان طبيعي لكان من فان كان في مكان غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة فيه ميل
مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون لا محالة وخرج زاحم الجسم فيه واخرج من مكانه والخروج عن
المكان يكون بحركة مستقيمة ولكان من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان سكنت
فهو معارضة وتقريرها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي يفسد اليه فاذا كان الحاصل من غير انتقال
والجواب ان المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتقال والا لما دام وتتمة الشك في المنفصل العامل الحصول
الصور اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا في مكانه الطبيعي فان قال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانه الطبيعي وانت
خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين النفي والاثبات وكان ان ينبه على اشارة الى ذلك بقوله
والقسمة مرددة وقد علم ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فانه
على المقصود منه بيان انه ليس لكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان سائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذ ليس
الكل فيها ميل مستقيم ه م

دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير يريد اثبات مبدا ميل مستدير لمحدد الجهات

فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما دل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات

اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو متمكن له هو الوضع الذي يعرض

بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وما هو محاذ لها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض

من امر غريب فاذن ليس هو واجبا بحسب طباعه فهي بحال لما مضى والتنقل عنها جائز فالميل في طباعها

واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على

امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا

ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد فوجود مبدا الميل وعدم العائق يدل على

وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه

في موضع النوبة والفاضل الشارح اورد هاهنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان

المركب يصح عليه الانحلال ونعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب

ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة

لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان

اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل

المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به موقوف

على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة

واعترض ايضا بان الاجزاء التي تدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا تدور عليها [illegible] فلو لزم

من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته لحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول

لا متناهية بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يخل بما يحقق من الاصول

المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك

الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني

ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما

كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي عن الحركة المستديرة وانما انحصر

الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلث حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة

ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها

يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم بوجوده بالعقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل

ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا

عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** والله اعلم هذا

قال ... ما ذكره الامام ... ان يكون متحركا لا اولا ... شرط الحكم ... من امكان الحركة على وجود الميل ... الاستدلال من امكان المشروط على وجود الشرط

ليس يجب ان يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء خارج واما الى شيء داخل
واذا كان ذلك الجسم اولا لبس مما يحدد وضعه وحصته بمحدد من خارج محيط به لم يكن بحسب
جسم من داخل في معناه ما ذكرناه مرارا ومن ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه** واعلم ان تبدل
النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن لم يتبدل نسبه محدد الجهات
يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك
على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في سمت الحركة او القطبين او المركز اما اذا
توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون
على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات ما دون تبدل نسبته الى ما عنده متحرك
على الاطلاق بل بحسب شرط ما وجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد
يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لا يستحق كل جسم مكانا
بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الغرض كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب
بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها وقد كان
زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه بجوهر متمكن بهذا المكان بالطبع قابل
للنقل من مكانه فلو جاء فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم **شرح** يريد بيان
ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث
صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما
في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد
نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر
ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بنى هذا المطلوب
وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي
او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة
بان يقال الطبائع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله
لا يستحق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الغرض ونعود الى تقرير المطلوب
فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او
لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى
مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى
الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره
للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف تخرجه عنه وانما مال بجوهره بحكم

هذا المكان مايل للثقل ولم يثقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم يثقل بل اثقل قبل تكونه
ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم وهم وتنبيه فان تشكك
وقلت يكون ذلك المتكون لصيرورة الجسم الذي اسفل الى صورته بالكون فقد اوجبت ابوعنه ان يقع
خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال
على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان المتكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال
وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء
المماس لسطح الهوا فانه اذا صار هوا صار متصلا بالهوا فلا يحتاج الى ان ينقل والتنبيه
على الجواب ان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشي غيره فلو
لم يكن حيث هو من ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق
اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور يعين عليها عائد اشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شي وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل
مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم
يكون عنه بل ان كان له كون وفساد دفعي عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمو ولا يستحيل
استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده هذه الاشارة تشتمل على مسئلتين احدهما
كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين متخالفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله
ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شي اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سوال مشهور
وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون
عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة
الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين يتضادهما اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه
ان مقتضى الحركة والسكون بالحقيقة شي واحد بعينه الطبيعة الواحدة وذلك الشي هو استدعا المكان
الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعا يستلزم حركة محصلة فيه وان كان حاصلا فهو بعينه
يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس يقتضي شيا غير ما يقتضيه اولا واما مقتضى الحركة المستديرة
فهو امر مغاير لاستدعا المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجدان معه وايضا في
الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيا واحدا واما المسئلة الجزئية

فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لو حصل احدهما ان فيه ميلا مستقيما فيمتنع ان يكون فيه مع ميل مستقيم
والثاني انه لا مبدأ معاوقة فيه لموضعه ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا تدل على ان الاستدلال بهذا الطريق
استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل **الاولى** ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون
على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء **والثانية** انه لا يفسد الى غيره يكون عنه وذلك
لامتناع الكون والفساد عليه قال بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود
وبعده فبين الشيخ انه لا منع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل المنع اطلاقهما
بالمعنى الاول **الثالثة** انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار
الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق
لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح **الرابعة** انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بحركة الاجزاء
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمي فان النمو هو الازدياد الطبيعي للجسم بحسب دخول الجزء الشبيه بالقوة
فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه **الخامسة**
انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر
كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع
سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة من ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عن الاحتياج
فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه
من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ونشير من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر التي هي
الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم
والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع كل واحدة من تلك وقد تبين ان الوضعية المستديرة
اقدم من المستقيمة لما ذكر صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة
لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام التي قبلنا تجد فيها
قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة لما تكلم على
الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات التي الى الفعل
وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات وسم الفصل بالتنبيه لانه احال
بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة وقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها
اي يدرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادئ التغيرات وهي بحسب ماهياتها
قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة

الطبيعي

لا يتكون خ

للفعل فان الفاعل بما هو موضوع انما هو القوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدا
للتغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء آخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة
كيفيتان ملموستان وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال
وذهب الشيخ في الشفا وغيره من الكتب ان المحسوسات اجل من ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها
لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها الحقيقية فهي لا تعرفها
ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة
تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد
واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا
في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر
ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل
بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات
المنتمية الى الحرارة والبرودة في تاثيرهما فقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة
والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد
والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور
في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا منفعلات لانفعال مشعري الذوق
والشم عنهما والتامل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول واما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح
كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير محصورة
قوله وقوى منه نحو الانفعال السريع او البطي مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة
قسم الانفعال الى السريع والبطي لئلا تتشكك في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها تمنع مما لا يفعل
موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة وقد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل
واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه
ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهوا ويطلقونه على الما ويكون اليبوسة
بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفا ان البلة هي الرطوبة
الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة
فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد هيهنا ان يتعرض للبحث ولا يذكر ما لا تامل
ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز
الى الباطن ويكون للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة

واما يكون قبوله التفرق من الرطوبة ولما يسكن من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح
قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثه احدها الحركة والثاني التشكل والثالث
استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثه عدم الانغماز
والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس
بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة
كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في
تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية
الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما ليتعقل ما بينهما عند تصور
جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه
بينها وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة
التشكل اضافية وانما المانستهما على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي هو مركب معقول لا يطلق على
بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير الاستيال وعدم التفرق
بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة
على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل
مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل
والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة
وبهما تنتسبان كون الى معدا نحو انفعالات قوله ثم اذا فتشت واجدت التامل وجدتها قد تعرى
عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن
بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد من كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسيه
فلا يكون له لون ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتسبا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع او التخدير
وكذلك الحال في الهيئات المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي لدينا رطوبة او يبوسة
لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها التشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او تصعب فيكون
يابسة واما الذي لا يكن فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما سائر ما نسبه ذلك وقد يعرى عنه جسم
او يسمى الى هاتين اسماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك وما سوى ذلك الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس
الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء او الماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط
بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا

عما ندركه من وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء كالحاكم مثلا تقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما نتوسطهما وهو الفعليتان والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوايل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وتنفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لا تمكن فيها ذلك اصلا فهو الفلكيات **تنبيه** فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض ا اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وبعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتباران منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتنضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين بهما يتسبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك على عددها ايضا فهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد الارض فيقول في سبيل تقريره مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع لا على التعويل في البعض على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذ وجد الفعليين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليين في الباقيين اظهر ميز بينها باسناد كل واحد من هذه اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في البقية الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنده واحد **قال الفاضل الشارح** والما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه هاهنا

والآخر

وتتولد

الفاضل

قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل منهما على الاخس قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة — اولى م

في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصل ثم قال السخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ — المعد اى م

ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما المتعارف فان كان هو البلة فالمائع هو الماء وان كان هو سهولة الشكل فالمانع من التكلم — لا غير م

عن الارض والنار اولى به من الكل لان النار اسخن الطف وارق قواما وليست سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة **واقول** ان الشيخ يروم البناء على الوصول الظاهر كما مر ولا شك ان الحر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها يبسا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا بالقياس او الاستدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء **قوله** والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطف **ن** لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها — ولطف خ

اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور ما سلف لذلك حرارة الهواء والماء قال — كبرودتها خ

والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يكن ليقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن وتلطف اى تخلخل ويستحيل به بتبخره وتصاعده — بتبخره خ

في حيزه لانكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبيها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكن الاخف والطف هو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت **ن** وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلل المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد عن اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه اعني الشيخ قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايضا الفاضل الشارح بان الصواعق

[illegible]

تشبه الحديد تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة
والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار
حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين
صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها
بحجة اخرى وهي استدعاء اقتضائها للامكنة المتخالفة على ما تشاهد الى اختلاف الصور وعليته هذا الاختلاف
في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال على ذلك
واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال على ما هو اوضح
على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على بيان صعود النار
من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء ونفي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء
من حيز الارض وبها ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف اظهر **ل**
الميل الطبيعي يزداد شدة ما ازداد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذكر ان المعاوق مع ذلك ينقص حجما
فينقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه**
من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه
ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر **ل**
ش لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور
مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها
وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك
اليها او بدفع مما يتحرك عنها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية
للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد
ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها
اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه
لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة
لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه
فاحتج عليهم بنقض ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء
والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه** وقد يبرد الاناء بالجمد فيتركه
ندى من الهواء كلما انفضته مده الى اي حد شئت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون
عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء ولذلك قد يكون صحو في
قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد
عن

ثم يرى ذلك السحاب بمبسوطه الجاثم يضحى ثم يعود **قال** يريد اثبات الكون والفساد في العناصر
والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور
لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لانها تشتد
وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون اما يقع من جهتين يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت
العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت
انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين
لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تكون من الاطراف الابعد بكونهما اوساطا اعني لا تكون الهواء من الارض
الابعد بكونها ماء وحينئذ تكون ذلك الكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلث ازدواجات
احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين
متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاول ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من
بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلث بسائط
وهما تكون الارض من النار وعكسه **فالشيخ** بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد
بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان
الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا
لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء لو حدث فيه وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره
الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز
وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء
فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه
بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون
من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه
منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل
لان الهواء المطيف بالاناء لكن لو يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية
ان كانت باقية فقد تصاعدت جدا لفرط حرارة هوائه ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك
يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى
فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالته الاولى واما نقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان
قبلها واما تأخر زمن حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير
ان يجتمع الاجزاء التي يكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة

مع جذب حرارة الهوا اياها لا يمكن من خروج حجم كبير من الهوا ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى
حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الانا ما حدث عليه ويكون الانا
على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفطته مرة الى اى حد شئت وقيل على ذلك
ان كانت برودة الما مقتضية لانفساد الهوا المحيط بالانا يوجب ان يصير كل ذلك الهوا ما ولا محالة
يسيل الما حينئذ ويتصل به هوا آخر ويصير ايضا ما الى ان يجرى الما جريا صالحا واذ ليس كذلك فعلم
انه حدث من اجزا مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الانا لصلابته لا ينكيف بالكيفيات الغريبة
سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد
تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتمل على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات
فالانا المذكور لشدة تبرده تنفسد الهوا المطيف به والما لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة تحيل الهوا
المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا تنفسد الهوا ما دام على سطح الانا اما اذا نحى منه
واتصل الهوا بالسطح عاد الى افساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح عما فى داخل الانا وهو ايضا
باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون ثمة ما بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى
ان ذلك يقتضى ان لا يوجد الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا
للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح
مما يدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة
تفيد هذه الفائدة والثالث ان الما اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر
لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الما
الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالسعة وقال هو ان ذلك هوا استحال ما
والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهوا لامن انسياق السحاب الى
ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب تلجا حتى يعود الصحو لوكنه
من الغرب وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب البرد هواها الى قوله ثم يعود ويرد
بالضر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد
ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا هذا بيان الازدواج
الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الانا للهوا ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه فى حجم الشتاء
بل فى المواضع التى يختفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهوا ما وايضا لو كان انقلاب الهوا ما
للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهوا ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والهوا والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع
ان السبب من ذلك اى برودة فقط ولا انها على اى شرط ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شى هو

واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول
برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصولهما بنت ذلك لم نشاهد
واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا الحال فان حصلت البرودة ولم يحصل
الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك
لا يقدح في علمه بامكان وجودهما **قوله** وقد تخلو النار بالنفاخات من غير نار **أقول** لما فرغ الشيخ من الازدواج
الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في
الهواء على ما نشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله
وقد تخلو النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها
الهواء الجديد كما نشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف
ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة
بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة **أقول** وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدا بصيرورة
الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير
ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها
بالماء كما نشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام
الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة
صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس
بخلاف نظيريه لانه انما وجدا بالقياس اليهما ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانه من ازدواج واحد
ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة هنا غير المصطلح عليها
اي الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما افتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات
المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره
لكنه تكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة
وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية
التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المسخن اياها دال على حدوث صورة تستحفظها **اشارة**
وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وما يجري ادنى منها عند دوران الحركة المستقيمة
حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك نفسه نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل
ليس بمطلق كالماء **أقول** ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان
العالم ومنها انها اسطقسات يتركب المركبات منها وعناصر يتحلل المركبات اليها وذكر ان الاستدلال عليها

لعدم ذلك م

وظاهر

اعني

شرح

من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغى ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغى ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثانى فبين فى هذا الفصل حال امكنتها فى التنضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة فى اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هى اصول الكون والفساد اشارة اليها باعتبار انها ايضا محلها وقوله فى عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهى الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هى هذه وقوله وبالحرى ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان فى هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك بنفسه حيث فوق كالنار اشارة الى الحصر وبيان ذوات الجهة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منها اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن الترتيب واجب واما المعرفة بالمطلق والذى ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ فى الشفاء فبان الخفيف المطلق هو الذى من طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضى طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله فى ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذى يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذى فى طباعه ان يتحرك فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء والثانى الذى اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يعرض للاول وليس يعم فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يبلغ المحيط ما يبلغه النار قال الفاضل الشارح واما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه اما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول فى بيان حصر الاركان كما مر اى بالمعنى على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شىء اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما مثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تتبعت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الخلط الى واحد من هذه هذا بيان انها التى ينحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يتولاه الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسقصات للمركبات لا غير بالاستقراء

وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء معصول من كل الارض والميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما لحفظه ليس بعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا سكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعدل كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **تنبيه** هذه يخلو منها ما يخلو بامتزاجه لتغيير فيها على نسب مختلفة معدة لخلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا تفعل له وتسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له وتسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة وتسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول فهي تحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي مع النباتي ما يصدر من المعدني مع شيء اكثر وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض كالانواع العالية والسافلة وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر لها بحيث لا تتشابه اشخاص من الانواع والاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه كما سيتبين موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي لاجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف حكم لا محالة فتلك الاختلافات هي المساهمة في اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلو منها ما يخلو اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامتزاجه اشارة الى اختلاف التركيب الاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة لخلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبداها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة

اذ لا شك في ان كل صورة يصدر عنها اثار كثيرة بل واحد بعينها

اي اشياء غير حقيقية لا يصور الزيادة عليه

قال الشارح بعدما امر في النظر الى الكواكب والمدار ومن الفلك انها بسبب لا امر عائد الى الفلك لبساطة اجزائه وتشابهها فهو لبس في الفواعل المفارقة ... في ذلك ... الكلام ... دعوى ان نسبة المفارق الى جميع الماديات سواء

اشارة الى الاختلافات الى ... بعد التركيب وقوله ... على النسب ...

للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكيفيات والمراد ههنا مبادي تلك الكيفيات
التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان باجناسها وانواعها اشارة
الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ويشتمل
على الامزجة التي بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية
وهذه الامزجة تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد
من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصور مع انها محفوظة فانها
ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للاشياء على ما علمت
والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض اقول يريد ان يعرف الصور
التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية واما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى معا ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية تصدر ذلك
الواحد بما هو هو على ما تبين في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما
بثلث حجج اثنتان وجودية ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية
الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدل غير المحفوظ في الاحوال
وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال
الجمود والميعان عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم ولكن لا يقدح
فيما قاله الشيخ لان استلزام الشي كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال
التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع
الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصور مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد
ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وحار
ان يكون اشد حرارة من آخر وقال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر
المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات
لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها
فان صح الدليل وجب بطلان احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطل الاول واقول معنى الاشتداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد

في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحدد جميعها
على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية مّا ومعنى الضعف هو
ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل
لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات
واما الحال الذي يبدل هوية المحل بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله
على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كونه الى هو هو
وبين كونه هو ليس هو **والحجة الثالثة** وهي اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض
بحسب الماهيات وهي تحوم وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلا يكون بعد الصور من الاعراض **قوله** وايضاً فان حركاتها بالطبع
وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدا
اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة
التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه
هنا على ان للصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات
والسكونات طبائع وباعتبار كونها منوعة للهيولى صور للمتغيرات في غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت
لم تفسد قواها والاختلاف مزاج قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا مذهباً
غريباً وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع
صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى
واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات وقوله هنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه
بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها فتفاعل فيها لكي كيفية متوسطة توسطاً ما في حد مّا متشابه
في اجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان تفعل كل واحد منها
في الآخر حتى ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدماً على الانفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه وان كان
متاخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه وان حصلا معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً عن شيء واحد وكلاهما
محال فاذن تفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يبطل الافعال
في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة وتنكسر الكيفيات
وبذلك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل بها كيفية متوسطة

هذا وجه دافع لمن يظن ان الصور
علل الحركات محلها وسكناته ولانها
من الكيفيات كذلك لعلها الحركات
مع امتناعها في محلها كان الماء مثلا يبرد
ومع ذلك يتحرك الى الحيز والمركز يبرد
ومع ذلك يتحرك الى الحيز

الفعل وجعل لكون الـ
صل امثلة الساحار على
لك الاعدام كصورة النطـ
كالصور والاعراض ا
لجاز عليها العدم ملـ
بجسم
بحيث يحدث فيها
الصور
مرحال ومحل ثبت له الفناء
من كلام الحكما في هذا ا

في ضرورة الموت ا
كان كافيا في صاحبه لا عما تحلل
تحرقت ونضجت في اوعية الغذا ا
لكمال امتزاجها لم يحصل المرتـ
ورد بدله ما فادامت الكيفية لا
واردة على الممتزج اكثر مما يتحلل
ضرورة ان تورد اكثر مما
فيتبع الموت ضرورة
ذلك هو السبب المو
امر المحسن على الله

137

...ة المطلوب وسالك ...
بالوضع الكون في جهة من ...
لطعوم والملموسات وكل ما ...
ما عدا ذلك من الامور الكلية ...
غرها فهي ما لا وضع له وكل ...
ر الالة حسال الادراك ...

... الذي يدركه ...
د وانما يدرك ذلك الشبح او الوهم ...
كالملائمة والمنافرة والاستيثار ...
وهم انما يكون للمنفعة لات ...
... في سطح المراة والسواد في ...
... عرض ... ولا ... في عمق ...
لكل واحد منها من اشارة الى الاخر ...
... البسيط ... اوضاع ...
... الى محالها اشارة اليها ...
... الدماغ الذي هو محل الخيال ...
... وضع له ...
... من الاوضاع ...
فلا يكون ... والتكثر ...
والمال ... معلها ...
جميع القوى الجسمانية ...
... النفس ...
... قبل الانقسام بوجه ...
... انقسام ...

تستبرد بالعباس الى حارها وتسخن بالعباس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتشابه
الجميع من تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج قوله بل استحالت في كيفياتها اشارة
الى حركة الاستفصال في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل يتبدل ومحلها يستحيل
فيها وقوله المتضادة اى المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون
بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت
كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله تفاعل فيها
اى الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى يكتنى [?] كيفية متوسطة توسطا ما
اى اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة المثل والمثلين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق وانما بل توسطا ما
قوله في حد ما متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اى في حد من الحدود التي بين
الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة
فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي وهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج
مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يبينها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة
الاجزاء التي لا تستحيل [?] سيلان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي
لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وفيها بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد
بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم من وجهين احدهما
انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب
انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات
وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة
النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة
عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك
في مادة الماء الباردة بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها انقصان برودتها كما ذكرنا في الجبل [?]
سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار
مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها
بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار
من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة
المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا وانما الصورة ولم يصح [?]
الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما نظر انه تبرد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا
برد

قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل
بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء البادية المخالطة للمركبات لا تبطل عن
الاعتبار كما حرر بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط
فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية حتى في الصورة وزعموا ان الاركان الاربعة لا يوجد شى منها
صرفا بل هى مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالعالم الظاهر منها
وبعضهم لما عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها متغلب ويظهر للحس بعد ما كان
مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا ومن انهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ
من غيره كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه ويفترقان
بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثانى يرى انها وردت عليه من خارجه والداعى لهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شى عن لا شى وامتناع صيرورة شى شيئا آخر والشيخ لما فرغ
عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن
مع القول بهما وقدم الراى الاخير لانه اشبه بالممكن فيقرر اولا مذهبهم ومتوهماتهم
اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله
فان يحلل ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حتى يحمى من غير وصول نارية
غريبة اليه هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة
فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن
فالمحكوك هو الشى اليابس الصلب الذى يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان
المحكوكة منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذى يخلل قوامه
بالفسر قيقا منخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه
فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل والحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام
تقتضى السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكا شديدا فانه
يتسخن ايضا قوله واعتبر حال المسخن مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ
ما يسخن بالفعل فيه على نسبة قوامه هذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا
في آنائين احدهما مستحصف اى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثانى متخلخل اى متخلخل في الوضع بمعنى
الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع
لوجب ان يسخن الذى في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر

وليس الامر كذلك قوله وكهل الاقليميا مصموم مطموم بمنع البلاغ في النسخ لمنع الفشو وفي بعض النسخ ممتنع الفشو
اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به ش صمام القارورة سدادها
وقيل انهما ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث ومواد امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك الكمون
ان يمنع عن تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه لا بعد خروج شيء منه اذ
التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القماقم الصياحة ش وهذا استدلال رابع ومواد القمقمة
اذا امتلئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة الكل مائها
نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب وهي من حيل المحاربين فحدوث السخونة والنار
داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله والنظر
ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لبطله ش وهذا استدلال خامس ومواد الجمد يبرد
ما وضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا فاسد هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل
الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد ولعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثل
من غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه او لعلك تقول ان النارية كامنة بروزها الحك والخضخضة من غير
تولد سخونة ولا نارية ش هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان
كون النار فيها يعلم عليه اي البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء
حار بالطبع وما بين الخلخلة فيه تحصيلهم عما خالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله
فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مختلفة لبقية منها فاشية
في ظاهر الجمر وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن
في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونه كمونا لا بروز رض ولا سحق ولا يلحقه
لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن ش ثم الكلام بعد هذا طويل ينبه على فساد
هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها
ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج
الذائب لو كان يحصل ذلك في الزجاج موجودا لكان منظرا كما كان عند البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع
البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر امتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوز الابرزة الرض والسحق ولا ادراك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود
جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا
طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل سابقات كثيرة
لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح
بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس

لكنها
عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هٰهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكن يسحن بدلك الحك
عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف قول
الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج
فان قالوا المثل ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها
انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا يشتعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية
هي شفافة لا تمنع لها ظلا وتمنع لما فوقها ظلا عن مصباح لغرب تريد بيان ان النار المركبة ليست
بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها
ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية
عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك
ايضا بان النار القوية الممكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون
النار قوية حسبما يرى اجزاؤها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها
ثم حائل وتمنع لما فوقها ظلا اي لراس الشعلة قوله وربما كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر حجم
الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان السخيف للانتشار وخلافه لا يستحيل الصوبرية مستخف النار
ش هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل التسخيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا
لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التسخيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها
وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه
واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وتجمه لي عظمه وانتشاره اكثر
من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التسخيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله
وتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء ش فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا استحال
اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفيت ش المتحلل اليابس المنفصل
الكثاب بالحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد
افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما
وقرب من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على
سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت
غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من سبب طفوها احيانا
عندنا ش وهو كما اذا القينا سبيكة مثلا في تنور مشتعل صارت النار فيه شفافة لقوتها فان السبيكة
تشتعل ثم تنطفي قوله والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة
الارضية دخانا التي كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق
الذي

الاجزاء النارية خ

وكان خ

اسباب

مايكون دخانا لبقاء في النار الضعيفة وذلك لان النار عند ما يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هوآء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم من حال الحالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس ل الكلام كان في المركبات و بسببها في المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مؤثرة لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدا بخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة ش الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر والنامال واقربها من الاعتدال الممكن ان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مآلها الى ميلها الواحد وتشبهها تستحق ان يفيض عليها صورة او نفسا تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة عند ائها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما تستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها وان بعض الصفات يحتاج فيها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان يجب ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء هي اعضاء لبنية مركبة من الاعتدال لغلبة الجزئي المتعلق عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تتولد من الاخلاط المعتدلة والخفيفة منها من التساوي فهي اول ما يتعلق النفوس به ثم بتلك النفوس

ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح ولكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك
الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو بعد هذا وهو الكبد والى عضو بعدها يصير
مبدأ للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها
المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى حلق الانامل وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل
المذكور في كتب الطب وهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية
لانها لا يقع عليها بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى ما المعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي
اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي
والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية منها وله للنفوس النباتية والحيوانية
والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن
ان يصدر عنه بتوسطها وعن توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو
والتوليد والادراك والحركة الارادية او النطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس
السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل

تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها حيث تفطن للشيء
فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى
ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره
ولو توهمت ذاتك وانك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة
من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها **ش** تريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية فقال الانسان
الكامل الادراك وغير الكامل الذي اختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة
والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد
ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا
لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته فيحكم بانها هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس
باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة
فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما
اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فالانسان في مثل الحال المذكورة
يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه

وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها
هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة وبرهان
وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية
ثم تمحله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها تنبيه
بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك ام عقلك
وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط
ما اظنك تفتقر حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط
فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر ش يريد التنبيه لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة
غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك
ما هو وكذلك المدرك به وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره
وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان
الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان
غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه
لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة تنبيه اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك
لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما يدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا
من ظواهر اعضائك لا فان حاله ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا
الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك
وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت
عليه فمدركك شيء غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية
في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما
سنذكره ش يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون
اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما
شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر
البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني
ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس
مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو
في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين
يلتفت من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا يستقل

عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغاير
فظهر ان المدرك ليس هو شيئا من اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حال الادراك
لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره
يعني المتخيل والموهوم **وهم وتنبيه** ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل
تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما
بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو
ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت
في المفهوم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به **اقول** اثبات الانسان التي يخفى وجودها قد يكون
كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده
له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان
اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع
وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعل فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل
الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون
معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل
استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها
محال **والفاضل الشارح** نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصار الحجة على ان
ذات الانسان ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان
يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو
عذر عن هذا الكلام **واقول** ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدركة المحركة فلا معارضة وان اراد بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم
قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** فهو ذا
يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال تحركه في
جهة حركته بل في نفس حركته **اقول** يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافعال المنسوبة
اليه من ماخذ اخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فيقول قبل الخوض فيه
ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي للفصول المنوعة

ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة من قوى وطبايع من الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة
من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها
المختلفة والصورة التي بعنصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها
جمع اجزاء آخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء
والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها
الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال
النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال
السابقة كلها مع النطق وما يتبعه ثم الشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال
على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتنا المدركة لنفسها
فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو
الحركة الارادية والحس فاستدل اولا بالحركات الارادية اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون
مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون
مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا
او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة
في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل ربما مانع الانسان كثيرا او حركته
في جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه
يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها الثقل
والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله ممانعة كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء وقال وذلك
في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه فجهة الحركة الارادية
الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والظاهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفي نفس ايضا قوله
بل في نفس حركته بالرعشة فان النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منها اقول
الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث
من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك مثلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع
الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها
النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال الهوي
قوله ولذلك يدرك تغير حسه وتغير مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد

فكيف يلتبس به ن وهذا استدلال للادراك فانه ايضا يستدعي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية المشتركة

ولا المزاج فانها كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل

بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلتبس المدرك بها

وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام

والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظة قبل الالتيام

فكيف لا تكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كالجبر الجامع الحافظ وهو او عدم تداعي الى الانفكاك ن

وهذا استدلال بوجود المزاج وبقائه على وجود النفس وبيان ان المزاج كما مر انما يحدث من استقصات

متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى من يجمعها بالقسر

حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى من يحفظ الاستقصات بالقسر

مجتمعة لكي يبقى المزاج موجودا والا افترقت بحسب طباعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود

محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام

المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظة قبل الالتيام فكيف

لا تكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظة تكونان قبل المزاج التابع الذي هو بعد الالتيام

وهذا الالتيام تداعي الى الانفكاك عند فقد الجامع او الحافظ وهو بالامراض المهلكة مثلا او عدم

بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال موكد للذي قبله باعتبار المشاهد

فاذن ههنا شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى

المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم

في بدنك ن هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال

هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي

يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق

اولا بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال

الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يتصرف في جميع البدن

وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره

في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غريبة الى ان يشرع وانما وقع الى

الاستدلال بالمزاج لا بالفصل بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس

فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور

وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من جهة اختلاف امزجتها المختلفة

وبحسب ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة

العاضل الشارح

لاستقصائه والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدمة على المزاج وهذا ساقط واجاب
عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد
لقبول النفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته
المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع
ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ
كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي
قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة بحسب يوجد النفس فهذا ما قال هذا العاضل فيه اقول
وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة
استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ
في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة والمتجري
امثال هذين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة
من القوى الخادمة للنفس التي يكون بمنزلة الالات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي
مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد
الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتكامل المادة
بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
ايضا فيتم البدن وتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل ويحسبونها تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها
نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتعل نار الفحم بتلك الحرارة تستعد
لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة الحادثة في الفحم

كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجوهرها كمبدأ الافعال الحيوانية
واشتعالها نارًا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة
فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع هنا
على الثلث الاخيرة فقط على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء
الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها
الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار
وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض هاهنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع
والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كان ذلك
البدن او نفسا اخرى اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق ش يريد ان يبين
ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه له
تلك الآثار المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن
ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد
وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك هو
الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجريبي ثم قال وهو انت
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك
يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسوء تعاقب فيأخذ البدن
في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون
الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت وانك لا تشك في صدور تلك الافعال عنك وتشك في
صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك ش
وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب
لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر
فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فلتلك الاقسام حيثيات هي مبادئ التغيرات
قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله
فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين (والالة التي تفعل بعضها بعضا)
هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرر اذعانا ما بل عادة وخلقا تتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات
ش هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي
كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت

النفس كل مرة اسهل تأثراً حتى يمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وما يقابلها

الى ذلك الفعل عادة وخلقاً قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية

فينتقل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى القوى ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل

وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك وتقف شعرك قال وهذا اسباب كيفية تأثر البدن عن النفس وهو

ظاهر ومعنى قوله تقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات

قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع

الى التهتك او الى الاستشاطة غضباً من نفس بعض قال وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في

الجنس قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وكذلك الاخلاق

احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة

فيكون بعضهم اشد او اضعف استعداداً للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها اشارة ادراك

الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء

الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقته ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من

الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا

او يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي قال لما فرغ عن اثبات النفس

اراد ان يبين احوال قواها وبين انها مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولاً معنى الادراك في هذا

الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور

لمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز

خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضاً ان يقال انما احتاج الحيوان الى

الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحيوان لا يعلم لاجلها

على الاقرب هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقديم الادراك

على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها

وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان مادياً فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة

من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مجرداً فلا يحتاج

الى الانتزاع وقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده

نفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احداهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك

احتاج في تعريفه الى ان اراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ان اراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض

هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضاً متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك

وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة

نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط فيلزم الحضور غير كاف
فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عليه فقط
بل كونه حاضرا عند المدرك والحضور عند الحس لا ان يكون حاضرا من ثم فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس
وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا
الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون
خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي بعينها واما في
الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا
من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله
فاما ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال
حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال
بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال
الهندسة مثلا كالكرة المحيطة باثني عشرة قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا افرضت
في الهندسة كما تعرض ثلاث المسبعات ليس به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ الحقيقة لها في ٤
في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا ابانية وبابطال القسم الاول
تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة
التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو مثلا اشار بما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا
في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء
الاضافة ثبوت المضافين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكا ما جهلا البتة
لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني
عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها
واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك ولذلك لم يناقش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه الجواز الاعلى
في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس انها م
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا الكبيرة
حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم يكثر
من الناظرين في الفلسفة من لم ... النفس يدرك المحسوسات الجزئية بالآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات

هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه منهم لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح
في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج
وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة
بانفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالزامهم ان صورة السماء في النفس
مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة
للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا توصف فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك
بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا نفسها موجودة في الخارج
ولا يمكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد فقط
بل انا نعلم ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية
للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه التي لا
احظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها او لاحتمال المنطبع اصغر مقدارا من السماء وتحكي عن الخارج
في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك
محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول
بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة
للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين
بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا
ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف
ومنها قوله لم يلزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانا نلتزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات
التي تدرك بالآلات اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك
بمعنى واحد انما يختلف باعتبار اضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا
غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة
والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية
كانت محالة ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا لها
من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت
كلية لم تكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا
الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك

ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يحلها حالة فضلا عن ان تحل المدرك
الذي يكون ذلك المحل آلة له حالا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية
تجري مجرى هذه والاشتغال بها يفضي الى تطويل شرح الكتاب بما ليس في منته واما الاحتجاجات
بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله
لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء
للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض
للجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما
كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام
بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما لشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب
انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه
عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف
وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة
واما قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه
فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير لحصوله فكذلك الشيء له فالجواب ان ذلك الشك
اذ لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له وان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا
تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما بيناه لم نتشكك في ذلك
ومنها قوله اذا كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان يكون علمنا بذواتنا وحينئذ يكون
ايضا هو ذواتنا بعينه ويلزم جريانه في التركيبات غير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذواتنا ويلزم منه ان لا يكون
ايضا علمنا بذواتنا نفس ذواتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذواتنا هو ذواتنا
بالذات وغير ذواتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع
ما دام المعتبر يعتبرها واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء والجار الى
من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة
فان المعالج لنفسه معالج باعتبار واخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على
الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس
المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك
ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصولها في المدرك الحاصل في الآلة ومعنا الادراك
الحاصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطتها اي الالة عند حصول الصورة

في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج لا [illegible] مثاله
ويشبه بعض الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو
حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري
مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا على من قال الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج
والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها
وانما اشترطنا فيه الاول دون الثاني فهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها وقد اقتصرنا
عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ
في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته
في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا
معنى الانسانية الموجودة ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته
لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله
غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب
المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده
المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها
واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه
عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها
وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك او
بعض ذلك لا يشاركه ذلك الشيء على امثاله في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث
شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة
في التجريد الاول مشروط بثلثة اشيا حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني
مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد
سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال
وذلك بتخصص مدركه وتصيره جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه

بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين وكان
الاعلى واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني
ولا يلزم من اشتراك تلك المعاني من حيث ماهيتها ما المعنى الذي يضاف اليها ويجعلها جزئية شخصية
هو المادة او لا لان زيدا لا يباين عمرا لا بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية لنفسها انما يباينه
بتشخصه المادي ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرها مما بينا فالصورة
المحسوسة منتزعة انتزاعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة انتزاعا اكثر لكنه
غير تام والعقلية منتزعة انتزاعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة والتمثيل بالابصار لانه اظهر
انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود
والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا تكون بحيث يمكن ان تزال
وايضا لا تكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا
ومما اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض
في الموضوع تكون جزئية وتكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات
تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولكم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن
العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون حكاية عن ماهية الاشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا مشتركة فيها واجاب
بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص هي بعينها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث
هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون
كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على غرضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة
كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو
فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا التي
فيهما معا لان الموجود منها في احدهما فحسب لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل
فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها
متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة
صالحة لان تكون كثيرة وان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص
بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها
فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك
منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة

قوله المتحلل الناشئ المتصعد لانكسار الحرارة ... عنه بعض اجزائها ان الحرارة اذا عملت في الجسم
الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت ... النار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء
مائية تلطفت بالحرارة وصعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مختلطة بها الغاية ان البخار لا تصعد
الى غاية كرة الهواء بل يقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكون حارا لحرارة النار ومنه ما لا ارتفاع فيه
بل على طبقه وما فيه البخارات فمنه مجاور الارض ويسرى اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء بخارية ارضية سخنت باضواء الكواكب
وسخن ومنه ما لا يسرى اليه سخونة الارض ولا تكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون فيه برودة عظيمة فلهذا كان للهواء
اربع طبقات طبقة الهواء الحار وطبقة الهواء الصرف وطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة
للارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض يعلو البخار لان ضبط الحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع
فيه شعلة من النار وينعكس الى اخره في سمته الى ما وقع فيرى كان كوكبا ابيض وهو المسمى بالشهاب واذا اشتعل ما فيه من
الاجزاء الارضية نارا صارت شفافة وغابت عن الحس فظننت انها انطفت فالشعلة النار يقع على وجهين احدها هذا وهو كالة
النار الاجزاء الارضية التي تعلقت بها نارا ويزول الضوء وبعد شفافة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية
عنها وهو ليست الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله كلما قويت النار كل ... ايضا على ان النار في نفسها سعادة
لان الاجزاء اجزاء ارضية وكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحمرة اللهبية اقل ... لضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية
واعلم انه قد صرح في ... مواضع من هذا الفصل بان النار القوية يحمل الاجزاء الارضية نارا وهذا الخالف ما يعلم من ان
الاجزاء ... من الاطراف قوله وكان مشابهتها بحسب الجنس دون النوع ... لو كان العنصر جنسا
للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا احال والاصوب انها ... تحت الصورة لان الصورة المركب
مخالفة لصورة البسيط مناسبة تحت المادة لاشتراكهما ... للاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الاقرب
... مما لو جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد ... الكلام قوله ... وليجعل الاعضاء قوله واقربها
من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ يشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة عليه اكمل وقد ثبت
في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع وابعدها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب
اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس لا بما به باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل
الامزجة بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي بين الاجزاء ... وهي اول ما تتعلق النفس
ثم تتعلق بالقلب لانه بحرها ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه
القانون ان الروح والقلب اخر ما في البدن حارا ان مائلان الى الافراط ... على الارواح فالقول
بين ... الى التساوي مما ينافيه ... ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال
العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان جعلها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الآلية فالمزاج
المعد لفيضان النفس ليس مزاج خصوص الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني ... الاعضاء وذلك المزاج اقرب
الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث اخر انما ذهبوا اليه
لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال به والاستكمال انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح التي
منشاؤها القلب فان قلت لما كان ... الصور من الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات
كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل والصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به ... وجب ان يكون
الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق
صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج قابلا لصرف الصورة وما يترتب عليها
والعضو ليس كذلك . م

صح لعلها

قوله العناصر اذا امتزجت ... لما كان العنا[صر] ... امتزجت بحيث تفاعلت يكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا ولابد
ان يكون محل كل واحد منهما فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة ... انما يفعل بصورته وينفعل في كيفيته واما ان يقول حتى
ان محل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصر في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفية
يعود المحذور من ان الكيفية المتوسطة تكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة لا يقال لم لا يجوز ان ينفعل لتسخين الكيفية
بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في نفسها او لا ترى ان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد ينكسر حر الحار وبرودة البارد فقد اذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة
وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية تكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وح يعود المحذور وقيل المخلص عن هذا بالتزام
ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتأمل قال الفاضل
الشارح لو حمل هذا الفساد على الحقيقي خرج المزاج الثاني كمزاج الادوية الحاصل من امتزاج الترياق والكبريت عن حد مطلق
المزاج لان مزاج الترياق ليس غاية الفساد عن مزاج الكبريت لبقاء صورتهما وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلابد ان يراد بالفساد
التخالف وهذا يحمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب
وبعضها يابس وكما ان بين السواد والبياض تضادا وتخالفا كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ثم قال فحصل القول في المزاج انه بقاء الصور النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على الاستحالة في الكيفيات
الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض
في اليبوسة واستحالة الماء والهواء في السيلان مع انحفاظ صورهما النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل
على انها مركبة من العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت
موجودة فيه واما النار فلابد منها او لابد من جزء طالع للمركب وهي جزء النار فلما اشتمل المركبات على العناصر و
لا شك انها متساوية الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات
قوله والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل
منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار اما من الصورة المائية ومن غيره بالذات فلولا ان تأثيرها في البارد بتوسط
الحرارة لم ينفعل البارد منها قوله فانهم كانوا ينكرون التغير الكيفية في الصورة القائلون بالخلط قالوا
في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة الشعر وهكذا ومن مختلط جدا
فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في
الطبيعة ولذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم
فبرزت حتى الماء اذا تسخن لم يستحل كيفيته بل لان اجزاء نارية كمنت فيه فبرزت بسبب ملاقاة النار واخرون زعموا
ان اجزاء نارية تنفذ في الماء من الخارج فاختلط بالاجزاء المائية فاحس بالكل كانه حار اما ذهب الى ذلك الحكم اما
الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شيء عن لا شيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة الشيء شيئا
آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب عن الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى
بحسب استعدادها وليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض وعن الثاني ان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار
لزوال البرودة عنها وللتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد قوله وانما اقتصر على الحل والخلخلة وما
ذكر الخلخلة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون والبروز منهما اغنى وقال الامام لان الحاجة
الى القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يستحيلان جسما باردا وهو الارض واما الخلخلة فانها تستحيل هواء وهم عن مخالص الى
الكمون فيه لان الهواء حار فصعوا الخلخلة منها بما يخالطه من الارضية والمائية فتكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى والهواء
ان هذا الوجه اولى قوله نريد بيان ان النار البسيطة حاصلة ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما تكون
مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية تنفصل عنها فهنا دعويان اما الاولى فان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء
الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل تكون شفافة لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء
الارضية كما في رأس الشعلة يرى لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية ن م

قال ... كان ... فكيف ... لا شيء

فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك بنفسه

حتى يصير هكذا بل لعله المعقول يقع في جانب ما من شأنه ان يعقل المعقولات

فان الصورة التي ذكرها الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ما خط بتحقيقه هذا اما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج **قوله** واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعقله لان يعقله ما من شأنه ان يعقل بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقل **أقول** الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا التصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقل يحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلا له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الذي من شأنه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقل كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شأنه ذلك فاشار الى ان ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته لكن بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسيأتي بيانه واورد **الفاضل الشارح** شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشكل ان المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذن ليست هي مانعة عن التعقل **واجاب** بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول الذات عاقل الذات وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع **أقول** هذا الجواب ليس بشيء فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما حل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما حل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة

وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده
انصافي ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه اشارة لعلك تتشوق الان الى ان نشرح لك امر
القوى الدراكة من باطن ادنى شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات
شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة ولما كان بيان كيفية الاحساس بها تحتاج
الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء
ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما تحتاج الى التحقيق فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان
اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو
ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة
الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة
المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك جميع المحسوسات
الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة
في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة
والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة
منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته
للحس الظاهر فان الرسم التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو ظاهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل
قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل على سبيل
المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل
او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة
الابصار الحاضر وعندك قوة قبل البصر اليها تؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها
وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما
جميعا حينئذ لقوى هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما
مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر
النازل الى قوله اليها تؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي
كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما لحدوث المحاذاة بحسبه المقابلة بينهما
وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في ان لحصوله زمانا ما لا حصول لها فيهما
فيكون الحكم عن ثماره ملولا ثم اجزء عن البصر ترتسم فيه تلك النقطة وسعى تحليلا على وجه

يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرتخط فاذن ههنا
قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدًا واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة
الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا للتعريف القوة وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات
في الهوا بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهوا لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل
السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة
المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل
بعده يقتضي الخلا فان التشكل انما يحدث في الهوا لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء
النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلا وعن الثاني ان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه
مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر والتكون
في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة
فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل
الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل
يغاير الحافظ والحجة مبنية على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولمثال ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة حتى يمكن ان يحفظها
وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة
ولقول اجتماع القبول والحفظ في شي لا يدل على وحدة مصدريهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شي
واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على تغاير المصدرين والمعارضة بالحس
المشترك والنفس ليست بشي لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا
واحدا ثم يتكثر بتعدد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان
وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للمقادير
لكون اللون مشتملا عليها واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا
ضعيف لان يكون الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل المثال مما يناسب
من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل
على معارضة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان

واحد (margin)

والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها
في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان يجوز الحصول في الحافظة
حالة الذهول بعض القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك
التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوفا على حصول
ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل عن نسيان وهي
ان قلتم حافظتها العقل الفعال علينا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر
وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة
للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه
يصلح ان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبما بين القوتين لكنا ان نحكم
ان هذا اللون عن هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو مبني على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الا بقوى جسمانية ونعترف انها لا تدرك الحس واحد من الحواس الظاهرة عن نوعي واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها
ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا
لتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح
بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي والحاكم يجب ان يدركهما معا فيلزم ان يكون النفس
التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لها ولكن الاحساس بالالة ولا اخر بعد الى
قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق
ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا
فلمسته علمت انه مبصر احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال
ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ بعيد اما اختلاط الصور او انطباع
كل واحد في جزء منه غاية البعد والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق
وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض من ذلك لقياس
الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات باطنها وغير باطنها يدرك من المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس
وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده وايضا
فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصور
هذا بيان اثبات الوهم والحافظ اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد

١٥٥

من الحواس الظاهرة كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني
دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها
في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما خاف
شيئا لبعض عقله الذي هو منه كالموتى وما يخالف عقله ممنوع عن عقله واما الحافظة فاثباتها
وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي
سبب وبين والذي كلية فجواب بان يقال يجب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها جزئي وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل
وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ
والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في
الجانب الاخير ل ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من
مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار
الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان
مفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه الحد
المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في تجويف الفك
الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه
خلف الزوج الثالث الذي هو خلف الرابع والتالم يذكره اذ لا مدخل له في الحواس واشتراك الثالث
مع الخامس في سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فيشير من هذا ان مبدا اعصاب الحواس
الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه الدماغ
الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب
في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك
كراس عين ينشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس
المشترك الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما
يتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي
في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان يسير
الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع
الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب
مبدأ مشترك للجميع فكان جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق يسري فيها

الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات
بزمان يقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد مجتمعه في موضع بعد بها
للاحساس وما في كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة الوهم والنها الدماغ كله لكن الاخص بها
هو التجويف الاوسط **قال الشيخ في الشفاء** في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة
في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه
تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى هنا كلامه قوله فكون الدماغ كله النها هو لكونها مصدرا
لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها
لاستخدامها المتخيلة على ما يجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** ويخدمها
فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة
بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة
وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للوهم وبتوسط الوهم للعقل **ن** معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها
في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها **قال الفاضل الشارح** ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشي الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل
بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها
تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا **والجواب** عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة
وتصرفها في شيئين يقتضي حصولهما لا ادراكها لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه
مدركا **وعن الثاني** ان الشي الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته
والاخر بحسب الة او كلاهما بحسب الة **قوله** والخامسة من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز
الروح الذي في التجويف الاخير ومعناها **ن** هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني
ومعينة للوهم بالحفظ وبسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها **قال الفاضل الشارح** حفظ المعاني
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى سنا
وهذا شي ذكره في القانون **واقول** ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي
في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة
واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا **وقال في الشفاء**
وهذه القوة معنى الحافظة تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة
لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعينة اياها اذا اعدمت وذلك
اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور التي فيها وهذا ابدل

على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار العرو والحوار الذكر ملاحظ المحفوظ فهو مركب من ادراك الشي اولا

ثم وثبت اخر وحفظ على ما صرح به الشيخ من الغرض هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة

ما الفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدا فعل مركب من افعال قوتين مدركة وحافظة

والمسترجعة مبدا فعل تركيب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وهنا بحث اخر وهو

ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس

ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون

بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة

بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية العاطه وذلك يدل على

اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة

المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع

لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال

بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه

ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك

والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا

شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة

والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما يكون من قبل

لا شك في انها الخازنة التي موضعها موخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ

من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه التفكر والتخيل والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجميع

في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله والماهدي الناس

الى القطع بان هذه هي الالات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الافة فيه هذا ارشاد الى

متعلق بالطب على كون هذه الاعضا مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ

ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التمييزات الحكيم فالقوى عند الاطبا ثلث خيال المقدم

البطن المقدم وفكر الته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر الته البطن الاخير قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضا لانها تحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو اخر

وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الاتها كما ان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ

واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح

المحصورة في هذه الاعضا او بشي اخر لانه بحث اخر قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى

قوتين مختلفتين

بالموضوع

ان يعلم الاقنص للجرماني ويوطن الاقنص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا
للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضا المذكورة
بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضا على ما ذكر في الطبيعي والطب
وجيه مبنية على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح
الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة
لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوهم على
وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستقيم لان السمع واللمس
في مؤخر الراس والذوق في وسطه ولمن جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار
والشم هناك فاما من لم يجعله في موضع مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ
وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكن في هذا
الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر ما يلزم منه
وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في جوابه هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ
ذكر في الفصل الثامن من المقالة التاسعة من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع منبته منه لان الحس طليعة
والطليعة الى جهة المقدم وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس
من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ
وبه حس السمع هذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الزوج في هذه
فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح
لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ
اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات
بانها حاكمة بعض المدركات على بعض وختم بها الفصل هي حكاية عن القائلين لانهم معترفون
بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات والعلامة
ذكر ذلك من اخلا ما فيه من التكرار اشارة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية
على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات
يريد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية
المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل
التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات

التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها اصناف والكمالات المذكورة هنا هي الكمالات
الثانية وهي افعال هذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة
التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية
جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة
بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى
الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها مكملة اياه بالتأثير اختياريا والى ما يكون
باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا
والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ
بدأ بالاولى لانها اظهر وللشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى الا
بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية
او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي
من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك
باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها
عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا
وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها
لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا
ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل
مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب
المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال
يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام
ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول وهذه اشارة الى قوى
النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة
بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة تختلف ايضا بحسب الشدة والضعف
فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها
كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء وقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى
تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة

تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية لاستعداد
لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها
فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها ساعيها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهم
من اصحاب الفكر ومنهم من يظفر بها من غير حركة امام شوق او الام شوق وهم اصحاب الحدس ويتكون
مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجي اثباتها واما فوقها المناسبة
للمرتبة الاخيرة فمسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية
بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او بالحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس تخرجها من حد
العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما تخرجه غيره
ونسبة عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال كقياس ابصار الحيوانات
في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فمسمى
عقلا بالملكة مع الواو والعاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة وجعلها
بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه لشهادة سائر كتب الشيخ
وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة من قوله او بالحدس في
زيت ايضا ومن قوله وان كانت اقوى وهي زائدة الحقها النساخون خطاء والسبب اتصال
الكلامين وليس قوله فمسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله وان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيتهيأ
لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا
فنقول لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل
الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة
كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الاية مطابقة لهذه المراتب وقد حمل
من الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فعند الشيخ تلك الاشارات لهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة
بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها
والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة
بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس
لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد
فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور اخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته
من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح

واما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد مقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتّت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاول الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما وقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لا انه في الكليات يكون مستعينا بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتّت وربما تأدت ثم اذا ما تأدت لحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى لذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع **والفاضل الشارح** جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فهم الى ما يعترل لشوق ومقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن بهما فيما عدا ذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي الآن زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه وفي الفكر مراتب فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادّة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو انقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة

في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن
ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى الغني في اكثر احواله عن التعلم والفكر ش يريد بيان
امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب
بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها
وقلته والاول يكون في الفكر اكثر لاسيما اذا بني على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن
الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد انتقاص وكمال وحد النقصان
هو ان ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن
ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او في زمان قريب بحسب الكيف على وجه يقيني
يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا وطرف الكمال
ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك س
سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة مما يتبين عن جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة
التي يتخيلها قوة في جسم او جسم ش يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات
على النفوس الانسانية ولما تعددت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس
من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مسائلا على
مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه
صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينها بعد عن ذكرها
واحال بيانها على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته
في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما يلحق الصورة فيه
لا من كل الوجوه بل مع امكان وجدانها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود
معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة
حال الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا
اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام
قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فيجب ان يكون شيء غيرهما بالذات
ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس حينئذ ليس لا يكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم
ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال وهم وانت تعلم ان شعور القوة بما ندركه هو ارتسام
صورته فيها تذكر لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة

لم يغب عنها القوة ش اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت القوة ان غابت عنها
ثم عاودتها واستثبتتها هل يكون عن حدث هناك غير مثلها فيها ش يشار لكون الذهول
مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن
ان يكون الصورة المنسية عنها قد زالت عن القوة المدركة زوال ما ش نتيجة لذلك وقوله اما
في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها
وعن قوة اخرى ان كانت لها كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتنحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة
وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود بلوح له
لمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يكون في الصور
الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجب ان يكون الخزن لها متأتيا في عضو او في قوة عضو
والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزئ ش اشارة
الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول نحن انا نجد
في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما يتبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون
هو كالمتصرف وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم ش اشارة الى حال
القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه
الصور المعقولة بالذات ش نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن
جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن
الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل ش اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه
انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن
ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما
ارتسم فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة ش اشارة
الى تخصص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام
الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت
النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كأن المرآة التي
كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس ش اشارة
الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات

وقوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال ش اشارة الى السبب الذي به يختلف حال الذهول
والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا
لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس
ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال من مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة
فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح
مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الاولة هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم
على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا لما مر ان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا
بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير
مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسياتي البرهان
على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها
دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة فهذا الاتصال علته قوة بعيدة
هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس
الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل ش لما ظهر ان العلة الفاعلية
لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة
الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك
الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن يجب ان يكون علته ايضا حادثة كذلك
بازائه وقد مر ذكر النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل
فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة
هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية
والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبسببها النفس التي
يجب حصول الصورة معها اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل
لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية التي
في المصورة والذاكرة ما يستخدم القوة الوهمية والمفكرة يكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردها عن
الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات
للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي ش لما ذكر حصول الاتصال
بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل
وبنى على مقدمتين احدهما ان كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية

كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركهما النفس ويتصرف فيهما بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي مخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة** ان تشتهي الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع **ش** يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع **قال الفاضل الشارح** اراد بهذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فذكر ههنا برهانا واحدا لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور **واقول** انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مغاير ومن وجوه للاجسام والجسمانيات واثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن وبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الغرض من الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا مما يجب ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم **ش** اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالكم

فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الى عرض المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة هو المحل انما قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام
الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم
المنقسم الى جنسه وفصله اولى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة
لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل
لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي
اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه وكالاجزاء
فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء
من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة او المقدار
واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الى المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع الاجزاء القارة
شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسيم الاول لان الحال فيما لا يعارض المحل المنقسم
من حيث هو فيه تلك المحل فلم يقارنه ابا هذه المقارنة بل يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد
قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادئ
لها غير متناهية بالفعل مع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث
لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم ينقسم ش لما فرغ عن تمهيد
الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه محال
وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية وانما قيل
بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون
هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير محكي على
ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او
غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان
في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومن البين انما عقل
انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر ايكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانا
بينا ذلك بل ذلك لم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو
واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة

حالاً في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد
هو محل سائر المعقولات على ما مرّ فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم او جسماني
والفاظ الكتاب ظاهرة والفوائد قوله فاذن لا بد ان يتسم فيما ينقسم بالوضع احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع
فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مرّ والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى
جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء
الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم
الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة
او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل
في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اورد الشيخ هذا

الفصل الثاني

الفصل بفصل مشتمل على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان يقع
للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع ن الوهم هو الاحتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء
متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم والتنبيه تنبيه
على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا
مشابهين للمجموع ايضاً فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً
وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد
بانفراده معقولاً ايضاً كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان الجمع من القسمين
شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجموع متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او
وعدد لحال القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المشابهة لهما هذا خلف
والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم
وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون
الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلاً فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً
هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً
مع الآخر في استتمام التصور العقلي ن واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة
الشرط للمشروط ن واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضاً فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرط
هما جزآه منقسماً ن واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضاً فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً
للشرط فلم يكن معقولاً ن واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته

بل يكون بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بما نزاده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى
وباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا وكيفية ما يقبل
القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يشبه عن ذواتها
هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا ه والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة
بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة هادي بملابسة
بعدها ه والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارضة
لها بسبب ما فيه قدر حتى احل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ للنوع الصورة ان كان متشابها
فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع
فليست هي الصورة المفروضة ه وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار
في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ للنوع الصورة المعقولة
فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل
من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين
الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية
الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهي بعض وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة
اشارة الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر الى ملاحظة النفس اجزاء لها
جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع
وقبول انقسام ه لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه شرع في جواز حلول
الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا
او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية
كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة او جهة لم يحل اليسرى فيها
وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى
عن جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنهما وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي
ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاحق بالادراك
بالمحسوس اولا لان الحس انما يحدث الاثر والرسم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع
في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر روشما وهو بالخيالي اولى لان صورها
منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية

والخيالية تصريح بادراك النفس لها و يظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض العلامة الخ

بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مكرر وعدم ذكره و قوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة

عن اللواحق لكان كافيا في تجرد النفس انا حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا

عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحال في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب

لا تنافي صحة حجة اخرى عليه و الشيخ قد اورد تلك الحجة اعني في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة

لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل و ذلك انه اوردها هكذا الصور

العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع و انما اختار ههنا الحجة المذكورة التي

هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية

تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو

ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس

فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع و النفس لا يجوز ان تصير ذات وضع

البتة وقوله فهب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية و الخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون

الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وتنبيه او لعلك تقول ان

الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول

المنوعة و المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع ان الوهم في هذا الفصل

يلوح الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم

ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون اما مقومة

لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى

الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه

الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا تخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها

الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول

العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان و البيضان وان لم يكن قابلا

للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ

هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك ولكن فيه يكون الحاق

كلي بكلي لجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي و النوعي اذا انقسم دار في معقولية

المعقولات نوعية وصنفية ويكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها

الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق ينقسم بالفعل

نعم تقسيمنا له نقسم بمحلها ت نوع لكان على الوجه الذي نشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات

كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل ليس معقولا بل محسوس والله اعلم لان الكلام ليس

وكان كل واحد من اجزائه متساوياً بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الجواب وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوحدة بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءاً من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاتياً في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وانما لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفين بوجه كالجنس والفصل لكان على الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزاء البسيط الخ لا ينقسم لكنه لتعالى او لان يجعل البسيط الذي استدللنا به بلا معرض يتشكك من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته **ش** تريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتداء بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يعني ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقل لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر **والفاضل الشارح** استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون متناولاً للالهية وللنفوس الانسانية **اقول** الامكان العام يقع على الممكنات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبره الشيخ عن المقصود في هذا الموضع واعتبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان يعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس **وقال الفاضل الشارح** انه ظاهر واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بارتباطها واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئاً

فله ان يعقل معنى شأنه كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا للشيء فله ان يعقل ذاته وكل من يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
قوله وكل ما يتعقل فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل الطامع غيره وانما يعقل الغير العاقل
بالمقارنة لا محالة ش يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه
مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله
فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول ش هذا هو الشرط المذكور
وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى
معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل
قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر
ان كان ش قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما
يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها ان كان قائما
بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء وبليته اي ابتليته وقوله او شيء آخر
ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت حالة بعاقل آخر وان كانت
تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية
اياها وكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته ش اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته
غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية وكانت عاقلة لتلك
الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته
لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة القريبة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام
وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان
وقد تبين من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود
من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد
ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا
يمكن ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم
ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون
معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة
هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد فيه لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على
حصول المجرد فيه يوقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء حصل في العقل او
في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل

لذاته

في حضور العاقل

غيره

وانقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل

الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثنائية والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح

ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا له فليس بديهي فهو محتاج الى بيان

خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة

للبشر والجواب عن ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل

بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر

الكلام فيه فايراد الاعتراض هاهنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول

غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح

ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء اخر مع تعقلها وكيف

يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان يعقل

كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة

ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن

فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل

على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء

والجواب ان المطلوب هاهنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنة المعقول

واحد واما صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدل عليه الشيخ هاهنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة

ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطا بالكون

في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحته الى غير ذلك

مغالطة فان المقارنة جنس تحته انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين

للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح

ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت

ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل

الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال قال

وبعد ان الكون واحد منهما موقوفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من المقارنة صحة

النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن

حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية حالة في شيء

فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل اخر مثل

الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والاربع

الوجود عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي
بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث
ماهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان
الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية صورة فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك
والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد **ويتم وسيده** ولعلك تقول ان الصور المادية في العوام اذا جردت
في العقل زال عنها المعنى المانع فاما لها لا شك انها انما تعقل بعد قد تبين من قبل ان المانع من كون الشي معقولا
هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين
ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية
التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة فلم
لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة هو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور
في الفصل المتقدم **قوله** فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة
بل امثالها انما تقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لها جميعا فليس احدهما اولى
بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر وحقارتهما عن مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها
الخارجي فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما عرضناه اذا قارنه وجودها الخارجي
معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا له **و** والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة
بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شي اخر
وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شي واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منها
قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد
منهما حاصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر
بل العاقل لها هو الشي المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل
فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة
في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشي العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما بيناه
اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له وكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال
بالقوام شرط في كون الشي عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا **واعترض**
الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شي واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة
ولانها صور لاشياء مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها
بالحالية الاخرى او الحكم لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى **والجواب** ان كون
احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب

والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتها و الا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر **ثم قال** ولئن سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور المحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حالان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتها صحة القسم الثالث الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا **والجواب** انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط لم يبين ان الحل الذي يصح تقارنهما في محل تقوم به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص بالعرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على ما ليس لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده تدرك لما تحل معها في محلها **واعترض ايضا** على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك تسقط اصل الدليل **والجواب** ان المعنى المعقول مما يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع العوارض الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة واما يكون قبل الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع العوارض للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل الحوق بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه

في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية كونها تعقل الامر خارجي وحدوث العروض لهما والاستعداد انما يحصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تشخصيته التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا **قوله** فيكون جوابك ن تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول فيجوز ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية بمعنى كونها مستعدة للمقارنة سوا كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشي يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة لما تكن مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شي يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن **فقوله** ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك ن اشارة الى القسم الاول من القسم الاول ومعنى كيف كانت ان الماهية سوا كانت في العقل او في الخارج **وقوله** وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن ما نحن فيه مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل مما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية للمعقول **وقوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له ن اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون بمعنى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون لم يكن استعداد لشي حتى حصل ما يستعد له ن اشارة الى بيان فساد هذا القسم

استعدادا

والفاني قوله فيكون لجواب الشرط المذكور من قوله وان كان انما يكتسبه الفاضل الشارح جعل قوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني
من التقسيمين الاولين فتحيّر لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم ردّهما وترك
المتن غير مفسَّر قوله او لم يكن استعداد لشيء وقد كان فيه لذلك الشيء وجود ش اشاره الى
القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله وهذا كله
محال ش تصريح ببطلان القسمين المذكورين والغرض ابطال القسم الثالث الباقي من الثلثة قوله
فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة حاصلا للماهية ش اشارة الى القسم الثالث من الثلثة
وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية قوله بل لعل الاستعدادات الخاصة
لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى ش اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لبعض الغير
غير الحاصل وههنا قد تم الجواب قوله ولكنك قد علمت ان الماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل
فصل له وان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي ش
وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال ان المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا للفصل
كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون الماهية
المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة
مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي
تقارنه مقارنة مقوّم لوجوده محصّل لانيّته وان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل
فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوّم المعنى الجنسي وحصّله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة
غير محصّلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا من كونه على
طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة الجنسية باقية
واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصّل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية
عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما تكون الانواع
باقية الاستعداد ما دامت على طبائعها النوعية او لم من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن
في فرضها نوعية محصّلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي يستلزم استعدادها لمقارنتها
بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصّلت ما اصّلته لك علمت ان كل شيء مما
من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه
ان يعقل ذاته ش هذا ظاهر وهو تذكير لما بيّنه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شأنه ان يعقل فما من شأنه
فانه لم يكن من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه
التغيير والتبديل ش قد تبيّن فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة

غير مفارقة الا انها يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء والمفروض انه لا مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا دائما فلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يحصل له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا للاسباب ويمتنع ما يفوت بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها

تنبيه تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس لعلك لا تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فلذلك هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر

اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر والابدان والامزجة المعتدلة لم تمتزج اجزاؤها بالطبع وينبعث ايضا من كل بعض كيفية فلعله مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتفقان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب معا وتعينها على ذلك الحرارة العرضية من خارج فاذن لولا شيء يورد بدل ما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المزاج لاتصال النفس به فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ مما يشبه بدنها المركب بالقوة ويحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه بدل ما يتحلل وهي قوة الغاذية فلولا ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما فقدرت بقاها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاشخاص ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا

ويستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك
ان افعال جميع هذه القوى انما هي تصرفات في مادة الغذاء قوله ليحال الى المشابهة بدلاً
لبدل ما يتحلل • اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله او ليكون مع ذلك زيادة في النشوء على تناسب
مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار ثم بها الخلق • اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله
او ليحترز من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر • اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه
ثلثة افعال لثلث قوى • اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى وقوله اولاها الغاذية
ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان يهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثقل
• اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب
الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشوء لما كان
الانماء والتوليد معاً محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء جعل الانماء
مقدماً على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله ما دام الانماء
غير الاسمان • النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء
اليه ويفترقان باشياء منها الانبساط في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع
الاختصاص بوقت معين ما فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احياناً فيها ويوافقه احياناً والذبول
يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل ويبعث بعد فعل القوتين
مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصل للبزر
ومفصل اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء
خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولاً
الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها
فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء فينجر عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات
الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساوياً لما يتحلل وحينئذ تقف
المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضاً • عند القرب من تمام النمو يشرع النفس
للتوليد فيقوى المولدة اي حيناً تعالى اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسرها وضمها اي ملاوة دهر
حيناً وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه
او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة
ايضاً قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل • انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل

قوله أي الصورة اللاحقة شريكة ليست الأصل في إقامة الهيولى ومنوعة للجسم أما شركتها ليست الأصل هي
لأن الصورة العاقبة لطبعها إليها سار شرك الصورة الزائلة وأما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي تجعل المادة نوعا
غير الذي كان بالفعل بما تحالها من الأحوال المتنوعة قوله وتتشخص هي بالصورة قال الإمام أراد أن يشير إلى
كيفية تشخص كل واحد منهما بالآخر ومن يتشخص كل واحد منهما بذات الآخر فإن قلت ليس في كلامه دلالة على
تشخص كل واحد منهما بالآخر بل ليس كلامه إلا أن كل واحد منهما يتشخص بالآخر نقول لما حصل مرجع كلامه
إلى أن المراد تشخص كل واحد منهما بذات الآخر فهو شأن كيفيته ولهذا قال أراد أن يشير ثم نقرره في
هذا الكلام لطيفة ومن أنهم لما قالوا كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص إنما يتشخص بالمادة ورد عليه سؤال وهو أنه لو كانت
الصورة متشخصة بالمادة فتشخصها إن كان بمادة أخرى يتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح أن يكون جوابا لهذا السؤال يقال
لا نم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما أن تشخص الصورة بالمادة فإن قيل التسلسل وإن اندفع إلا
أنه يلزم الدور وعلى هذا أجاب يتشخص كل منهما بذات الآخر ~~موقوف على الانضمام~~ فلا دور ولقائل أن يقول الدور
لازم لأن تشخص كل منهما بذات الآخر موقوف على انضمام ذات أحدهما بذات الآخر وانضمام ذات أحدهما إلى ذات الآخر
موقوف على تشخص كل منهما لأن المطلق ليس بموجود والانضمام بما ليس بموجود في غيره محال ويمكن أن يمنع بطلان المقدمة
فإن الوجود ينضم إلى الماهية ولا يتوقف انضمامه إليها على وجودها وإلا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود وأنه محال
قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لأن الهيولى إنما هي من الهيولى لا من الصورة بل الصورة ما وأما تشخص
الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين أ أن محل الصورة يمتنع أن يفارق محل الهيولى بالصورة ٢ أن الهيولى قابلة
فلا تكون فاعلا للتشخص فإن قيل إذا استحال أن تكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد إنما يتشخص بالمادة
أجاب بأن المراد المادة علة قابلة أما العلة الفاعلة فهي الأعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا نم
هذا الوجه لجواز أن يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على أن ذات الهيولى فاعلة لتشخصها لا يقال لا شك أن الشخص
واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر أن فاعل الواحد بالعدد يمتنع أن لا يكون واحدا بالعدد فيمتنع
أن تكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لأنا نقول ليس المراد كونها مشخصة وفاعلة للتشخص إنها مبدأ
لتشخص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى وتشخصها لازمة لها تنوعها وذلك كذلك وأما انضمام الوجود
إلى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج الأمرين وجود وماهية بل إذا حصل الموجود في
العقل فصله إليهما فإن قلت هذا الكلام على سند المنع نقول المقدمة القائلة يتوقف انضمام أحد الأمرين
إلى الآخر على وجودهما مقدمة بديهية لا تقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره قوله ومن ثمة لما بين أن الصورة
متقدمة على الهيولى بدون العكس أورد عليه سؤالا وهو أنهما متلازمان في الارتفاع ضرورة أنه يلزم من ارتفاع
كل منهما ارتفاع الآخر ولا يكون أحدهما أولى بأن يكون متقدما على الآخر من الآخر فأجاب بأنهما وإن تلازما
في الرفع إلا أن رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما أن في الوجود يجب إيجاب العلة ومن الصورة منهما
من الشيء الذي يوجد بهما أي الهيولى والصورة معا في العقل متقدم متقدم على إيجاب المعلول وهو الهيولى في
قوله يجب أن يلاحظ الاعتبار في أن الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وأنها شريكة العلة في
العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما ذكر الشارح بيانها وإنما أمر بالتلطف قال الإمام
لأن من مقدمات الدليل المذكور أن الهيولى ليست محتاجة إليها وقد نبهها بأن الصورة إذا زالت وجب
أن يعقبها بدل وهذا لا يتأتى في الفلكيات لكن يمكن بيانها فيهما بأن القابل لا يكون فاعلا فأمر بالتلطف
سوما للفلكيات وأما قول الشارح ويتفاوت الحال أيضا
بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه نقول لا تعلق له بعلية الصورة
والكلام فيها ○ ق ك

قوله

اشارة الى ما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام ٥ اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ويجوز ان يحتاج
شيء منهما الى الآخر فيتعين ان يكون احدهما محتاجا اليه الآخر وظهر انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى
فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة ما للهيولى لما توحد عن الصورة وعن شيء آخر اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين احدهما انه الاصل في العلية لانه الواحد المحض المستمر الوجود كالهيولى والثاني انه يعد
اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فيها امكان
الوجود وهو غير مستفاد من شيء بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبدأ فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى الشيء
الاصل لا معنى له قلت الهيولى ما به الشيء بالقوة والشيء منها الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى وصار بالفعل عند وجود الصورة
فالمراد انه يعد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في الجسم
فالصورة لا تعد الا الى وجود الهيولى المستفاد من الشيء الاصل بالفعل في الجسم لا في الوجود وفي قوله وهو كما ذكرنا
موجود بان مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانتقال من الطبيعيات الى الالهيات فان الشيء الاصل لا بد ان
يكون دائم الوجود ليدوم وجود الهيولى وان يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا لاشتمل على مادة
وصورة فيكون الصورة علة لما هو غيرها فان ينتهي الى المفارق والا عاد بعض المحالات كما يلزم ان يكون الصورة
علة مادة للهيولى وهو محال وذلك المبدأ المفارق اما ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات ايضا او لا يتوقف فاما
ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عنه وحينئذ يجب صدورها عن العقل بعد علمنا
ان لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقا سمي عقلا يوجد الصورة الجسمية بتوسطها واما بها هو كذا فقد حصل الانتقال من عالم
الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغائب واما المص فيعنيه بالصورة القطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة
بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة باحد الاقسام الثاني ان الهيولى توجد من الصورة مع غيرها وهو يلازم من القسمة
وقد صرح بذلك في الشارح حيث قال قوله يجب ان يكون علة وجود المادة متتابع الصور حتى يكون المادة يتبعها وجودها عن الشيء
لكن يستحيل ان يكمل بصحابته بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون علة المادة في وجودها ذلك الشيء وصورة كيف كانت ثم ان اعمل الاذهان
قد اشار من قوله يوجد عن شيء اصل وعن شيء آخر الى ان الصورة جزء العلة الفاعلة حيث ان علة الفاعلة للهيولى مجموع الامرين العقل
والصورة من حيث هي هي ولهذا قال انه شريك لعلة الهيولى لانك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة اما انها جزء
العلة الفاعلة فالبرهان لا يساعد عليه قيل المراد بالعلة في التقسيم علة الفاعلة حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازما فاما ان تكون
احدهما علة فاعلة للاخرى او لا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلة يتم كلامهما بالاخرى معه وهما محال وان كان
احدهما علة فاعلة لم يجز ان يكون هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلة ولو حملنا العلة لا يكون على العلة
الفاعلة لم ينحصر التقسيم الثالث فيما يكون العلة الثالثة يتم كلامهما بالاخرى معه لجواز ان يتم احدهما بالاخرى من غير عكس ولم يلزم
لجواز ان يكون احدهما علة فاعلة وقد مر مثل هذا ثم قال الامام المعني الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكفي في وجود
الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيضانها على وجود حادث شيء يكون بسببه الاستعداد صورة صورة وحدوث ذلك الحادث
يتوقف على حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا الاستعداد الا بحركة سرمدية فهي الحركة السرمدية هي المعني بالشيء الاصل بتعاقب الصور قال
الشارح لما كان المعني هو الشيء المقتضي لتعاقب الصور والشيء المقتضي لتعاقب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لا تتم بمجرد
الحركة السرمدية لانها معد والمعد لا يكون موجدا بل لا بد لها من المبدأ المفارق واحوال اخرى اعانه ... لو كان المعني
هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهيولى لزم ان يكون الهيولى علة لنفسها وانه ح والشارح كلام الشيخ الى ان الهيولى توجد
من الشيء الاصل ومن الشيء الاصل مع احوال اخرى قوله من وجه في قوله وح يكون الشيء الاصل ايضا اطلاق المعني من وجه لا من وجه لان
دخول المعني على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعني على نفس الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ
المقصود بيان احد اقسام الثاني الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزء لا يستلزم كون الصورة جزءا وعلى
التقديرين جميعا قوله اذا اجتمعا وجود الهيولى يريد به اجتماع الشيء الاصل والصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتمعا
يرجع الى الشيء الاصل والمعني نعم يحتمل ان يحال على هذا لا على عود الضمير الى الشيء الاصل والصورة في قوله بتعاقب الصور
لا الى نفسها الى ما يشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن لا يجري الكلام على سياقه ن ن ك

لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود

ما يضادها **اشارة** واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ش يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة

الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة واختيارها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن قادر

على الفعل والترك ويتساوى نسبتها اليه بحسب ارادة ثم ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات

اشد نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان

لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال

او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى

المدركة وتشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع

ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة

في الشيء المكروه او المضاد ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهرة وكما

ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها

الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة

ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه

وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما

ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي

كون الانسان المشتاق والعازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم

وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها **قوله**

ولها مبدأ عازم مجمع ش اشارة الى الاجماع المذكور **وقوله** مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل

ش اشارة الى المبادي البعيدة **وقوله** تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة

للضروري او النافع الحيواني ش اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع

وقوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة ش اشارة الى المبادي

القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة

الى المبادي الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق

منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر استناد الاجماع

الى الشوق **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون

الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما

بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع

او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون حركة في الارادة لتصور غرض ما يوجب
اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية ش يريد ان يبين كون الحركات المستديرة
الفلكية صادرة عن نفوس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بالارادة
والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها
وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض
موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة
عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية واما لم يحتمل ان تكون
قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ
الكتاب ظاهرة مقدمة المعنى الحسي المنتشر تنتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى منتشر
تنتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي
كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان ش هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وهي مشتملة
على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كطلب زيد هذه اللقمة مثلا ارادة حسية
اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كطلب الجنيب مطلقا مثلا ارادة
عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل
على كثيرين غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي
ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على
كثيرين ربما يكون حسيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المعينين
والحكمان ظاهران اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات
الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها ش يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة
ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية والمراد من الجسم الاول ما ذكرنا انه في النمط الثاني اقام
البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركة عليه ولم يتعرض
لسائر الافلاك في قبول الحركة لانه لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة
او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام ما له قرار
فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها ويكون ما يقتضيه اولا ذلك المحرك
هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وهو لم يعرف الحركة
انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كونها كمالا اول انها منسوبة
الى الاول ومتوجهة الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا

فيقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة لتستتبع الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب
الحس وبحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول ما الارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاول لها
الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرض ولا المعين فرضي يقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة
عقلية أقول غاية الحركة اما ان تعين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب
شيئا يكون حصوله اولى بها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول
الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاول لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة
والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه
تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تعرضه الارادة وتتجه اليه والتعين لا ينافي
الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي فاذن
المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة
المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن
مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد
لا يقدح كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر في الثاني
المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر أقول
الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته
وان الجوهر المجرد عن مادته الذي تستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ
قد استدل بما ذكره على ان المباشر للتحريك ذو ارادة عقلية وقد صرح فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها
ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان تحركها ما من شأنها ليس من شأنها ان تباشر التحريك
فاذن يجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها ان تعقل وتباشر
التحريك لتكون ذا ارادة عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة
للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار اليه بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر
ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان هنا سرا لكنه لم يفصل
القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لنيل ضرب ما
من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية
تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا اطلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي
والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح لحه ضرب من النظر
مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة

اعني ذا ذا ابني متباينين بدالة لها فعال ان كون الجسم ذا ذا ابين سيان كونه متعلقا لذاتين متباينتين بحواله لها وهو محال منعنا استحالة ذلك بان يقال يمكن ان
يمنع من اعضائه وتسكينها بارادته حسبما يراه من المصلحة فلو اقتضى احدهما التسكين ومقتضى الاخر التحريك وارادتهما وجب خروجهما لوجوب اسنادها
العضلانيه لقوة من الاجماع فلما قد منع اراده الضعيف منهما لاراده القوي كما يحد الانسان من نفسه داعيا لامر يصل منه ضاد ملائم معنى
ويمكن ايضا ان يتوقع الانسان نحو حمله استعمال الالة من غير جواز يخالف منهما ويكون ذلك من خواصهما دون باقي القوى المتعددة الاراده

غير منطبعة في موادها بل لها علاقة بها كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يخصص جزئي منه دون اخر

الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان يثبت ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي اضافات لارادة جزئية **والشارح الفاضل** جعل مبدا الاراده الكلية نفسا

مجردة ومبدا الاراده الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينتين هو الة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك

نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها

قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقل عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه بيان البرهان

عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور

بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان

لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان متمثلا عنده هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد سائر الغذاء مطلقا لا سائر غذاء بعينه وذلك لانه

جسد سائر الى غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها تحصل له كلي ثم انه اذا حضر غذاء ما جرى سائر له وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء

والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يشتهيه كما اخبر به لان الفعل الكلي محال ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء اخر غيره

بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو هو وهذا امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها

يقصد وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان متجدد الوجود نحوا ما يجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم

المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية بتجزئ

المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي

من نفسه داعيا لامر ثم يصل منها ضاد ملائم ممسك ذاته ويمكن ايضا ان يتوقع الانسان في جهة استعمال الالة من غير جواز يخالف منهما ويكون ذلك من خواصهما دون باقي القوى المتعددة الالات

انفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء لمحال الخلو اما ان سقط التخيل
فسقط الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا يسقط بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال
المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات التي تشخصتها
ولا تقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام لا تنافي جزئيتها ولا تقتضي كونها
كلية قوله ولمثل هذا اما تتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي
ولا يجب له تخصص جزئي انتهى ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادئ
للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذكر انما يكون
عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب
تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء
كليا من مقدمات كلية فما يجب ان نفعل ثم اتبعنا ها قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة تنبعث ثانيا
من التخيل الوهمي فتبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول انتهى وهذا استشهاد
بكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي
ان يصدر عنا بذل الدراهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا افعال الجميل
ومن الافعال الجميلة بذل الدراهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة منبعثان الى بذل هذا الدرهم فتبعث القوة المحركة على دفعه
الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدراهم عني
ولعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق
الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف
تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على
حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف
على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال
ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا
لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية والمحاول
الحركة المعينة من حيث هي معينة فانا غير حاملين فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان
المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يخصص ذلك الجزئي بسبب تخصيص المحل والوقت والجواب
ان تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة معينة
من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية

فی موضع و وقت معین بامر قوله الحرکة تتخصص بتخصص المحل و الوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ایضا
امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية و الکلام فیها کالکلام فی الاول فیتسلسل ثم التسلسل
ان کان دفعة فهو محال و ان کان السابق علة للاحق کان ایضا محالا لان السابق یعدم حال حصول اللاحق و المعدوم
لا یکون علة للموجود و الجواب ان الارادة الجزئية کما کانت سببا لحدوث حرکة جزئية فتلک الحرکة ایضا
سبب لحدوث ارادة اخری جزئية حتی یتصل الارادات فی النفس و الحرکات فی الجسم و لا یتسلسل دفعة لان الارادة
لکون الجسم فی حد ما من المسافة ما لم توجد لم یتحرک الجسم الیه و اذا وجدت امتنع ان یکون الجسم فی
حال وجود الارادة فی ذلک الحد الذی یریده لان ارادة الاحاد لا یتعلق بالموجود بل کان فی حد آخر
قبله و امتنع ان یحصل فی الحد الذی یریده حال کونه فی الحد الذی قبله ما دام باقیا کونه فی الحد
الذی یریده عن وجود الارادة لامر یرجع الی الجسم الذی هو القابل لا الی الارادة التی هی الفاعل و من وصوله
الی الحد الذی یریده تفنی تلک الارادة و یتجدد غیرها فتصیر کل وصول الی حد سببا لوجود ارادة
لامر یرجع الی الجسم الذی هو القابل لا الی الارادة یتجدد مع ذلک الوصول و وجود کل ارادة سببا
لوصول متاخر عنها فتستمر الارادات و الحرکات استمرار شیء غیر قار بل علی سبیل تصرم و تجدد و السابق لا یکون
بالارادة علة للاحق بل هو شرط ما یتم العلة بانضیافه الیها و هذا من غوامض هذا العلم ثم قال و اذا جاز
ان یکون السابق علة للاحق فلم لم یجز ان یکون الحرکة السابقة علة للاحقة و بذلک یحصل الاستغناء
عن اثبات هذه النفس و الجواب ان الشیخ لم یستدل بهذا علی وجود النفس بل استدل باستدارة الحرکة
علی وجود الارادة و بها علی وجود النفس و لذلک قال فی الحرکة المستقیمة الطبیعة یکون کل حرکة سابقة سببا
مع ثم کون الطبیعة علة لوجود الحرکة اللاحقة من غیر ان اثبت هناک نفسا ثم قال و مع القول بوجود الارادة
الکلیة فلم لا یجوز ان یکون سبب التخصص هو القابل و بیانه ان الفلک بعضیا ارادته الکلیة حرکة کلیة
الا ان جرم الفلک فی کل وقت لما لم یقبل الا حرکة خاصة و امتنع الرجوع و السکون علیه تخصصت الحرکة
بسببه و استمرت التی یصدر من عندهم من العقل الفعال من ان نسبته الی الکل سواء حتی خاص یتخصص قابلیه و الجواب ما مر
و بوان العلة القاره ما یفردها لیس ان یقتضی الحرکة و اما العقل الفعال فلا یصدر عنه حادث الا
عند حدوث استعداد فی القابل و لا یکفی فیه وجود القابل وحده ثم قال و لیس لمنا ذلک لکنه لا یستقیم علی اصولهم
لانهم یقولون غرض النفس من التحریک هو التشبه بالعقل و النفس المحرکة لا تدرک العقل و ان اثبتوا ناطقة یدرکه
فهی التحرک و الجواب علی مذهب المشائین ان النفس الجسمانية یدرک العقل ادراکا غیر مجرد بل مشوبا باللواحق المادية
علی نحو التوهم او التخیل و علی مذهب الشیخ ان النفس الناطقة الفلکیة یدرک العقل بذاتها و تحرک الفلک بقوة
منطبعة فی جسمه کنفوسنا و باقی اعتراضاته نحو لما مر هو علیه و تنبیه اما التی الذی یشتوقه الجرم الاول
فی حرکته الارادية فهو علی ما نبه بعد ما نحن فیه ان لا ینکر یجب ان یعلم انه لن یتحرک متحرک ارادی الا لطلب شیء

وهو امتناع وجود الجسم فی زمان واحد فی مکانین

یشیر الفصل الرابع فی تحقیق العلة المحرکة الارادیة بالذات

ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا
خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حال ما مملولة او ازالة
وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكا عن تخيل لا سيما في حالة تكون بين النوم والتيقظ
او في الشيء الفوري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا
جدا فربما انبعث للهرب او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفاظ
ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل فقد احد الاخريين ش قد ذكرنا ههنا ان الحركة
الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا الدائم مرادا بل انما يراد
لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا
على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه
اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال
على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء
يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة
عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر
ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا
وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد
هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم
وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يذكروها فان تخيل الغاية
والشعور به وحفظ الشعور ثلاثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها
جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها
فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر
مركبا من حفظ وادراك على ما مر معناه **النمط الرابع في الوجود وعلله** الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي
يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون
نفس ماهياتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ
في الوجود وعلله **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له
من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان تخاطب
تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان

فانه لا اشكال في انه مقول على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله
الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان
محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس
وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين
مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث ~~[illegible]~~ هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي. ثم رمز التنبيه على فساد قول
من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة
على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس نقض وقوله
وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال نقض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال
بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذكر لان المحسوس هو ما له
مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا فالشيخ
نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث
هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي
هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث
هو هكذا موجود في الخارج والا لا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا حين يكون
الاحساس به مع لواحق حسية كاين ما ووضع ما معينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون
في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود
غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى
الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني
هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة
بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على
هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب ان يبين موجودا في الخارج غير محسوس ويتخلص
الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول
يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما وهم وتنبيه ولعل قايلا منهم
يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك فمن حيث هو كذلك
فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما ذكر او تركته كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم

لان المشترك هو ما في العقل لا ما هو جزء زيد او هذا الانسان وجوابه مذكور

لانهما ليسا مقولين عليه ولا مقولا عليهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة
لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فمعلول بعلل اخرى الى قوله اشارة الى علل الوجود
ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده هيهنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظ قد
في قوله فمعلول بعلل اخرى واشار بعد قوله وذلك مبني الفعل الفاعلية بقوله او الغائية الى
ان الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة
الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول صح

تنبيه اعلم انك من تفهم [illegible]

تنبيه الشئ قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك

ان تعتبر ذلك [بالمثلث] فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث

هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق

بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية

او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ش يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية الشئ

او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشئ بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة

والثانية تنقسم الى ما يكون علة لمقارنة الذات او لمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون

عليته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل

والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقيين والجنس والفصل

وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل

والمعلولات لا تكون كذلك واذ تبين ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية

اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة

فانه كم والمادة والصورة تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي

تكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لانه نهاية المادة لا تكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث

168

هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء
ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال
في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء
او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في
الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحاكم الحق يدخل في الوهم
ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل
في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة عن درجة المحسوسات
وعلائقها **اقول** لما نبه على ان حق كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا
على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا موهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم
والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا وثنيه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة
وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة
بالحس الظاهر واما طبائعها فليست بمدركة بهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما
هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة
تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف
ما به ينال كل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة
وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم
ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا له فهو صادق
باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم
ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود فلما بين ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو
غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته
وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود بما مضى ولذلك سماه تذنيبا **والفاضل الشارح**
ظن انه الحق المبدأ الاول لسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل بحكم بان البيان اصلي **وليس كذلك** فانه
لما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت
على كل حقيقة **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل
عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان **اقول** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان
كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل

الفصل الثالث في ابطال ان كل موجود محسوس

الفصل الثاني في ان الوجود غير الماهية

والغاية ومن علل يتقوم الشي بها في تحقق ذاته في الخارج او العقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط
والسطح الشبيهين بهما وكان العرض هناك العرو ومن علل يتقوم بها التي في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات
ماهيته كالجنس والفصل ومن سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجدة
للشي الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وعلة الجمع
بينها ان لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل
الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق
احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول
ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني
يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني هو المعلول المركب
من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشي الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة
في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة
لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق
الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المركب
مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لا محالة علة
للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشي علة بماهيتها
ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ش ماهية الغاية ومعناها
اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والعلة
في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة
وجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها فاذن
وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي
ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا
بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر والماهية الغاية بقوله ان كانت
الغايات التي تحدث بالفعل ليصير الكلام خاصا بالقسم الثاني **واعترض الفاضل الشارح** بانهم يثبتون
لافعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في
اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها موقوف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات

النمط الخامس
في احكام العلل
الفاعلة والغاية

غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود والخلاص عنه انا لا نسلم ان الافعال الطبيعية غايات **الجواب**

ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كان رما مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشي ويكون ذلك الشي مقتضاها

امر ثابت دال على وجود ذلك الشي لها بالقوة وشعورها بها بالفعل وحصوله بالفعل هو العلة الغائية لفعلها

اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود آ العلة الاولى لا يمكن

ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما

بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود

فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة فيما

يتعلق بهما ان يحصل اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى

غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده

من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن

باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها

شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته

الشي الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته

يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت

الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته المقوم لغيره يعني على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى

اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه

من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شي او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره

يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تامة يرجحه وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودا

الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين المتساويين من غير مرجح فاذن الاول حق

والى الترجيح اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده

من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى

فلحضور شي او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد

من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا

يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب

واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل

الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وليس احد يذكره

فيما بعد وذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فشرع في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات

الفصل الرابع في حكم العلل الاولى

الفصل الاول في حصر الموجودات في الواجب والممكن

الفصل الثاني في ان الممكن لا يوجد الا بسبب

الفصل الثالث في ان كل ممكن ينتهي في سلسلة الاحتياج الى الواجب

اشارة

على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها تجب بعينه قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان من غير ذكر
تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني
في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شيء يحتاج اليه
جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها فكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان
ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر
قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب لو حصل
التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا
اذ كان من عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان
استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان
موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان
غير باق الى زمانين يكون في احدهما معلولا لما يعدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان
استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
ومنع اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا سيما في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح
كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها ل يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ما خلا ان حكم على
كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى
شيء خارج قوله وذلك اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب
بآحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر هو
ان تقتضي علة فتنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها
فقوله واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما
الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد
به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء
تجب ان تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها
يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها
والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل

او استعداديا كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات والحاصل في الاول ملوث مع شيء فقط
وفي الثاني ملوث لتحلل مع شيء وفي الثالث ملوث من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة هيهنا من النوع
الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد قوله او اما ان يعض علة هي بعض
الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك اقول
فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى
لان كل بعض يعرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان يعض علة
خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي اقول ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم
اشارة كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها
فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة
على الاطلاق اقول لما اثبت ان كل جملة معلولات تعرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة
الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق وكانت اولا علة لكل واحد واحد من الاحاد وبينها بانه لو فرض
كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد
غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض يمكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها
على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما تبين بان
بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة
في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها والاشبه ان مراده ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة
خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لاحادها افرادا كما قدمناه اشارة كل جملة مرتبة من علل
ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة اقول قد بين ههنا
ان كل جملة تشتمل على علل ومعلولات مترتبة متوالية سوآء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل
على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها وذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة
طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها
لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود
بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات الفها لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها
والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة والثاني يكون فيه العلة الخارجة

ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة
السلسلة والقسم الثاني يعني اشتمالها على طرف يعني النعديين لابد من طرف والطرف واجب
كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وهذا تقديم البرهان الذي اراد
الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا
لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا ولا انه لم يفرد
له قسما **اشارة** وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون
ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون
ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون
ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف فيه وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا
عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود
وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذاك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار
كالعاقل والمعقول او بغير ذلك كالصفات والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود والمختلفة بالاعيان المتفقة في امر
مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيها احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما
لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض
واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق وحده هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم
للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع
كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان
شيئا واحدا وكان الامر النوعي المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التلازم كان المركب منهما شخصا واحدا
لا غير يكون نوعه في شخصه وذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه
واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف وحده ايضا ليس بمنكر
وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما
فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس وحده
ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب
غني عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته

التي ليست من الوجود او سبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود
هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشي سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا
لزوجية الاثنين ومثال كون صفة تمام الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا
للتعجبية ومثال كون صفة هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون التعجبية سببا للضاحكية
ومثال كون صفة هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا
والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات هاهنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية
توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز
صدور الوجود من الماهية **والفاضل الشارح** قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلا
وافهام الحكما باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي
بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود معنى واحد في الجميع على السوا حتى صرح بان
وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها
وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية
غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهية لزمه اما كون ذلك
الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي
ومنشا هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشيا مختلفة انما
يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع لا على السوا
كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل على المقدار
وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج
والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر
وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة
والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشيا مختلفة
لا على السوا يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشيا لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج
لا على السوا فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما خارج وذلك لان ما بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل تقع
على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى

لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة
بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك
الماهيات اعني انه انما يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا انقلب الحل
اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكما
ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الجميع ان مختلفات الحقيقة
قد تشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة واشير الى وجه انحلالها اقول ومن شبهة التي
زعم انه ابطل بها قول الحكما ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فلو حصل
وجود بعضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا بعض شيئا منها والاول والثاني يقتضيان
تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل
لجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفتم لتمامه واعتبر النور المشترك
الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار
وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد بدل الصورة النوعية
بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود
متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا
لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا
ومنها قوله اتفقت الحكما على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده
والوجود عندهم اولى الاشيا بالتصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون
وبه يتوصلون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيصير
وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة
التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل
والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور
وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة لكون
حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا الوجود الخاص به تعالى
ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب تعالى الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات
فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكانت علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات
والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات
بتباينه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها

كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد
الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض
للماهية واللاعروض **والجواب** ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء
ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك **ثم انه** اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية
لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وحينئذ يكون التالي
في المتصل المذكور اعادة للمقدم بعبارة اخرى **والجواب** انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود
والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وانه ذهب الى ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في
الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها
هذا خلف **ثم قال** وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم
بالوجود **والجواب** ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها
وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكا
عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود
امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر
حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة للصفة خارجة عند وجودها
في العقل فقط **ثم قال** ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها
بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة
من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة **والجواب** ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود من حيث هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة
فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حال التاثير عنه وهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه
هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع
لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وسائر كتبه
كان التنبيه على مواضع اوهامه واجبا لئلا يفسد عقائد المسترشدين بما فيها آثره **اشارة** واجب الوجود
المتعين ... هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود
ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون
موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه
واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غيره ذلك المعين وهو المطلوب

واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني
فمعنى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون لازما
لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال
والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام
فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين
اما ان يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب
الماهية او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه
ان كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا
بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه
او كانا معلولي علة وعلى كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والانفاد
القسم الاول وعلى التقديرين الاخرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون
ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا
لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا للغير
فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون معلولا ثم اشار
الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به
عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله
متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله ثم الكلام استحالته بمعنى اخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها
او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول
ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت
بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص معلولا لعلة
التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبل وتقدير الكلام
هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به طبيعته المعروضة لذلك التعين واحدا
فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول
قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين اخر سابق وهو محال لان الكلام
في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين سابق

فكلامنا في ذلك السابق ش وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب
مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله
وما في الاقسام محال ش ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها سوى استحالة القسم الثاني المنقسم الى
هذه الاربعة من القسمين الاولين تعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب الفاضل الشارح
جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا
له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما للتعين
وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا
في ذلك تكرار القسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وما في الاقسام محال
ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما
سلبيين بحجج عنادية وابطال اسناد الاثبات او ردها على اثباتهما كذلك والجواب ان الوجوب والامكان
والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك هاهنا ليس بنافع
ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال بانه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا
تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها ويجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح
التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واحتاجت تعيناتها الى غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست تعينات وقوله انضمام التعين
الى الطبيعة مما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول
كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح
لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف
التعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالغرض امرا سلبيا لما كان
عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان تصير فصولا
فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور واحكامها لما يستدعي طولا لا يليق ان يورد
في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود

وبابنها شعبي ومتركب ماهيته **تحليل الصابئي** لان الوجود الغير العارض لماهيته يباين الوجود العارض
بالاعرض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية
تصير اشخاصا متباينات زايدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم من هذا ان الاشيا التي لها حد نوعي واحد
فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة
لم يتعين الا ان يكون في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها
ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا يعقل بينهما
لا اختلاف بتفاوت الموضوع وما يجري مجراه [illegible] وقد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم
ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها
بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين
ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة
مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا فلم تتعدد واذ حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره نبّه عليها **وافاد الفاضل الشارح**
ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه
ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين
الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين
العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود
ليس نوعا تشترك فيه اشخاص **واما اعتراضه** بان علة تكثر الاشيا المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل **فالجواب عنه** ان الشي الذي لا يكون بذاته
قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شي يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته
اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم
ان هذا الحكم ليس على كل اشيا متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر
بماهياتها ولا على كل اشيا متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص
بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود
كذلك ظهر سقوط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود متكثر في الواجب وما يمكن
من غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود
لا يقال على كثرة اصلا **تنبيه** لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان
التعين انما يكون زايدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود
من شيئين او اشيا تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود

بتعينه خ

الفصل الرابع
مما يستفاد مما مر

بالاشخاص

لثيابه
قبل التكثير من المبارك
ومن اصطلاح الحكيم
ونحوه

الفصل الخامس
من فروع هذه الاصول

الفصل الخامس
في ان واجب الوجود
ليس بجسم في الاول
ان واجب الوجود ليس مركبا اصلا

وتقوّمها الواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ش يريد نفي التركيب والانقسام عن
واجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون
عن اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء لا يتقدم المركب كهيئة السرير وحدة
اخرى يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود
السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما
للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب
والانقسام يقتضي ان يكون ذات المركب او المنقسم الماخوذ بما هو جزء له مما ليس هو به
فان الجزء ليس هو ما الكل ويقرب مما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او
اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة
او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت
واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف
قال الفاضل الشارح واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة
وحتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها
متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات
فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا
بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء
يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسألة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها
الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول
بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي
ان يكون عن غيره ش الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء لماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام
ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له
في ماهيته بل عارض خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته
فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما مر في قولنا
الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود

الفصل الثاني في نفي الكثرة عن حقائق بحسب الماهية والوجود

بين على تغير النحو

لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات
واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته **تنبيه** كل متعلق الوجود بالجسم
المحسوس يجب به لا بذاته **ش** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به يعم الى ما يتعلق
وجوده به فقط وهو معلوله اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض
الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي
قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **قوله**
وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية الى هيولى وصورة **ش** والمقصود
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم على
ما سبق **قوله** وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته
ش وهذا برهان اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فستجد جسما اخر من نوعه ان كان
ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا
اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه
فمعنى لفظة الا في قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه
وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فستجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته
وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما تجد مشاركا له من نوعه فهو معلول
قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول **ش** وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم
ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية
لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني
الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل
بذاته **ش** يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب مطلقا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه
ليس بالوجوب بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينتقض كلامه هذا
بالوجود بيانا ان الواجب من حيث هو موجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس
بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء
هو كونها في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي او عرضي
بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما
مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحل بما مر ذكره

الفصل الرابع في ان واجب الوجود ليس بجسم ... والفصل عنه

دليلا ذلك

فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها **قوله** ان الشيخ الرئيس في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب
عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا
موجودات الواجب **فالجواب** ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبار اي عن الواجب
والمنفي بالاعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق
في الخارج بذاته الى شيء عن ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر مثله **قوله** فذاته ليس لها حد اذ ليس
لها جنس ولا فصل **ت** قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا
ما فيه من البحث في المنطق **والجواب عنه** ان المقصود هنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود
ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول
وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها
لا ينقص عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب
فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل بصورة العقل الى حقيقته بل
الى الوصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن
ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطا لان
الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون
من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود
بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما تشترك في الجنس
هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما
لا للعلة فاما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة
فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود
اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن
الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء
فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان لا يكون في موضوع جزءا من المقوم فضلا عن ان يصير مقوما
والا لصار باضافة المعنى الجائي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع **ل** هذا سؤال
يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول لا يساوي
المبدا الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية
البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه **ت** ومعنى عن الشرح
ـه احترازا عن ملزوم احد الضدين ولازم المساوي ...

تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي ش اقول المثل والنظير واحد ظاهر اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ
عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته ش يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه
غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برئ عن العلائق اي
عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والادراك وما يجري
مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان
اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد
الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي
عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر
وقد احال على ما بين في النمط الثالث تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته
وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو وجود
وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الآية اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ش المتكلمون
يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته
واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات
لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون
بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد وذكر الشيخ ترجيح هذه
الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا
كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال
بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كانت
طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط
والابداع ما ليس كذلك اي الغير المسبوق [illegible] وهذا هو اصطلاح القوم وفي هذا النمط مسائل
المسئلة الاولى في ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث وفي حصول الاول في [illegible] حكاية ما استمر
في الفعل والفاعل وعلة الحاجة الى المؤثر [illegible] قال الامام في هذا النمط عشر مسائل المسئلة الاولى في ان علة
الى المؤثر الامكان لا [illegible]

الفصل السابع
في ان واجب الوجود وانه [illegible]
[illegible] عاقل لذاته ومعقول لذاته

خاتمة لهذا النمط

قال الفاضل صاحب المطالع
الممكن [illegible] جود [illegible]
[illegible] والاول
هو الصنع والثاني هو الابداع

قال الشيخ في تعليقاته الفاعل قد يكون بالقوة فاعلا ثم يصير بالفعل فاعلا لكانه لم يكن ثم صار كيف كان خروجه
الى الفعل بسبب فلو كان الفاعل الاول فاعلا على هذه الصورة لم يكن لذاته فاعلا وكان خروجه الى الفعل بسبب ولا يعقل
بالارادة وبغير الارادة فانه ان كان يفعل بالارادة يعرض لذاته وجب ان يكون ازلا وابدا مريدا فيجب ان يكون ازلا وابدا فاعلا
وان كانت ارادته لحصول غرض حصل بعد ان لم يكن كان ذلك الغرض صيره فاعلا فانه تعالى يجعل الفاعل فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا
لم يكن الواجب مستكملا بذلك الغرض تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذن هو فاعل لذاته وخالق لذاته ٥

والابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **قوله** انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به
العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع
وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا وكما يشاهدونه
من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم
لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا
قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان
يفتقر الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا وكذلك الى غير النهاية
ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا **ش** الجمهور يظنون ان احتياج المفعول
الى الفاعل انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن
الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي
المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل
كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا
للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا الى غير وجوده وادى الى كون
الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم
حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام
البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة **وقال الفاضل الشارح** والماقال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن
جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر
الاعراض عند من لا يثبته فهولاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل
فيما يحتاج اليه في وجوده فادمهم عن هذا المذهب بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله
لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور
وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني
تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه
ما دخوله في الغرض دخول عرضي **ش** لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان
من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا
موجود بعد العدم بسبب الى اجزائه البسيطة ويظهر ان جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها

والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل **اقول** وانما استعملت لفظة المحدث
بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف **قوله** فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما
ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الآن كان احدهما محمولا
على الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان نزيد فنقول كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء
بتحريك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد واختيار او غيره او بالطبع او تولدا او غير ذلك او نسمي معاملات
هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي
يكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او
بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا يناقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان
مفهوم الفعل يمنع ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار
فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان **ش** معناه انا نعبر هاهنا عن معنى المحدث بالمفعول
سواء كان احدهما محمولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون
كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التعادل
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص
مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه
بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه
وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن
الجسم فلا احدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون
لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث
بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لما
كان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون
بارادة فاعل وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع وانما استعمل الشيخ
هاهنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني
المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب
وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض
اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف
يشهد بخلاف ذلك **قال الفاضل الشارح** هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا
وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة

لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادبا
واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا **اقول** ليس هذا البحث خاصا باللغة دون غيرها ولذلك لم يمنع الشيخ
على اخذ الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا
تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا
والايجاد والصنع كانهما اشتملا لاعتبار شي اخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما ولما عدل المتكلمون
عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة
لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن
نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة
لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعلة للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشي والدليل عليه ما جاء
في كلامهم نوقدوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر [السحر] وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى
وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد
انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض
على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شي ما فقط وهل يدل على ما ذهبنا اليه **قوله** واذا كان
مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود
وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل
اذ هذا الوجود بمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو
هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه
اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن شي ما كان هذا المعنى هو بعض المفهوم
منه كما اصطلح عليه او ...م منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده
شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشيا وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم
ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شي وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه
صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف بحسب ماهياتها لذواتها
لا لشي اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق
بالفاعل بل هو اما وجود شي ليس بواجب واما وجود شي مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني
وسنبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو **قوله وقد ذكر** الفاضل الشارح
ان البحث ههنا يجب اما لتعيين الشي المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ

الفصل الثالث في بيان ما هو الشرط من الامرين المذكورين

تكملة واشارة

بحمل ومحتمل لها الا ان حمله على الاول اولى فان قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها الشيخ لكنها غير متعلقة بالمتن تكملة واشارة فان لتعتبر انه اي الامر متعلق ويقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع الحمل على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول واذا كان شيئان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهومهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره متعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب لغيره يمكن ان يقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بالغير بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذ ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول كان دائما

بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق
ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة
بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب **واعترض** الفاضل الشارح
على الشيخ وقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السابق في
ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان
علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله
الواجب بالغير ينقسم الى الدائم وغير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع
الا فيه وهو مصادرة على المطلوب **اقول** اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل
اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء
الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المعلول حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في
حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب
ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان
ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق لظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك
فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر
ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا
مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع
لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا
بغية كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافع
له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث **واما قوله** انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء
ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان
واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا **ثم قال** والتحقيق ان الخلاف ههنا
بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية
لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا
واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل استناده الى القادر المختار ولا يستحيل استناده
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة **اقول** هذا صلح من غير تراضي الخصمين
وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله
فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث

فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا صح

والمعتزلة يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم ازليا وهو باطل بما ذكروه اولا
وظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة
والمعلول فلم يقع عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب
هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدا الاول
فمنهم من يجعلوا الواجب لذاته تسعة ومنهم من يجعلوها معلولات لذات واحدة هي علتها
وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى وظهر انهم غير متفقين على القول
بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا
عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي
ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم
الطبيعية وايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم
الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار
بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطباع الجسمانية على ما صرح بتمامه
تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكونان
ماهو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبليته قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا
ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد
ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ليس بالف غير منقسمات
نريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير ذات الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان
الا انه لم يصرح بتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه
مضافة الى قبليته فذلك الشيء قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها
التي يوجد القبل والبعد فيها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست تلك
القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون وجود
قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء اخر يتجدد ويتصرم فهو غير ذات الذات وهو متصل في ذاته
اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته
فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون من ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات
وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة وقد مر في النمط الاول ان مثل

لو ... في الفاعلية موجبا بالذات مطلق فقوله ان الفلاسفة لم يذهبوا الى استحالة كونه مختارا والا بطل قوله ان الفاعل التام في الفاعلية يستحيل ان لا يكون فعله ازليا والجواب ان الاختيار الذي نفته الحكماء غير الاختيار الذي اثبته المتكلمون فاعرف من المسألة السابقة ان كل حادث مسبوق بزمان

هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى واذ ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية
خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه
الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق
بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب
واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الحاصلتين به
فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء
قد يكون قبل شيء اخر فقبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر
فالقبلية والبعدية للشيء بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء اخر بل لذاته
المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين
يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان
وليتميزا عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتعريف حقيقي لان الجمع
يجري مجرى اسماء معانيها المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية
اللاحقتان بالزمان ايضا فينا لا توجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية
والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن وجودهما في العقل الذي يدل
على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية
للعدم على وجود زمان يقارنه واذ تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل
الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة
قبل موجود اخر بقبلية اخرى وتتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه
القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من
الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة
وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى
تعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني وبه يندفع ايضا اعتراضه بانها
اضافيان يجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيان عقليان
يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا وبه يندفع ايضا بان العدم لو اتصف
بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا
بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة
بان السبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه

اعتراضه

فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان لعروض القبلية والبعدية له فلا يكون للزمان زمان آخر ولم يستغن العلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر
لعجزه عنه ليس بمقبول لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال
تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الغير وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بها هيته
فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا توجدان معا
في جزء من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان
تغايرهما مالا وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان
مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما ليس قبل
اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم
لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة
عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه
الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان
اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان
زمان آخر والقول بحيثية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان
في زمان آخر اقول ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال
لا يجري الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا
فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما
متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بسبب عروض ما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه
التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى
ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا
قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية
فمعيه ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يتفقان في زمان واحد
لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي معنى ذلك الشيء والاخرى تقتضي
نسبة شيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى
الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال

اشاره صح

ويغير الحال الا ممكن الا الذي قوة بغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني
تغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل
التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدار للتغير وهذا هو الزمان وهو
كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان • يريد بيان ماهية
الزمان ويعني ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم
لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو
الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود
بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة
فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والشأن المذكور في الفصل السابق قد دل
على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان فكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق
بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة
لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس
فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال
يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني
الحركة وهذه ماهيته وعند بيانها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر
تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان
وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها
وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم
بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تجري بحذاء المسافة
ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر
منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هاهنا وقد قال في الشفاء لبيان
واما تعلم ان الحركة بالجملة تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم منها في المتقدم من المسافة
والمتأخر مما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر
منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية بالجملة لهما
من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها
تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار
ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة

اذا اتصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والامكان ايضا تحديدا بالدور

هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرض من ايراده هذه النكتة

الاخيرة اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا

وليس هو قدرة القادر عليه والامكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه

فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه

فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون

وجوده لا في موضوع بل هو اضافي مفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع

يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده

اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده

وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن

في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والذي لا يكون بها العنصر

وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن

كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان

يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الساكن يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال

الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو اضافي والامور الاضافية

اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك

الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع

بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة

بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود

والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود الساكن اما الامكان بالقياس

الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا

اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة

يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها

وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده

ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال

الساكن يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج

الى الموضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك

الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا

ايضا الرابعة ثم ان كل حادث مسبوق بمادة

امر

لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محاله كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشي فيلزم ان يكون جوهرا اما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو جوهر ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو
عارض له وقد فرض غير عارض لشي هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشي لا يمكن ان يكون محدثا
فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك
ان الاشيا الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن
حالة فيها وامكانات هذه الاشيا تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة ويقال هذه الوجودات
في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الوجودات من القوة الى
الفعل والمانع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون الا واحدا والموصوف
بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموصوفات في انفسها فهذا ما اردت جمعه في هذا
الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشي قبل وجوده
نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور
للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها
نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله
لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك
ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشي خارجي فمن حيث
تعلقه بالشي الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج ولتعلقه
بذلك الشي يدل على وجود ذلك الشي في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه حاصلا بالعقل موجود
في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في العدم
لا يقال وجود شي في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها
صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شي
في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام
بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث
قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشي لا يكون حاصلا في غيره فالجواب

ان امكان الشيء قبل وجوده حاصل في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوه وهو صفه للموضوع
من حيث هو فيه وصفه للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار
الثاني يكون كاضافه للمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه
ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفه اضافية مستدعية لوجود المضاف اليه فهو
انما هو بعد ثبوت الماهيه والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه
صفة اضافيه انما يتحقق عند ثبوت المضافين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل والحس في ذلك بعد ما
عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق مجموع صفه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي
لا محاله موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في المقدمة بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان
متعلقا بموضوع او ماده منقوض بالعقول والنفوس المفارقه وبالهيولى فانها ممكنه مع انها غير متعلقه
بموضوع وماده فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل
هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث هي في العقل
موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفه لوجودانها ويكون
بهذا الاعتبار كاضافة للمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى
ولا يصير اولى الا اذا كان له ماده قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولويه
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلسل
العلل دفعه ولو حصلت قبل الحدوث مع وجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على
عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما هو
بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولويه
ولهذا يحدث مع وجوبه ووجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته
او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة الى الاول لها
الموجودة من الجسم الابداعي على ما اشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة
مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الان من جملتها الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع
ان يكونا في الزمان معا اراد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا
على تحقق التاخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني
والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الدال على اثبات الحدوث الذاتي
واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقال بحسب معان على ما حقق في الفلسفه الاولى احدها بالزمان
والثاني بالمرتبه او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلوليه
والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك بين ان يكون الى محتاجا

خ والتاخرهم

الى اخرى فى حقيقته ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه
ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه من ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج
بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى
متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية
لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول
يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر . اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع
المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك متأخر بالطبع ويخص المتأخر بالمعلولية باسم المتأخر
بالذات والشيخ استعملهما فى قاطيغورياس الشفا كذلك وحكى انه قال عند ذكر
التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا
فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك متأخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة المفتاح
واليد وهو متأخر بالمعلولية الذى هو احد قسميه ثم اطلق اسم المتأخر بالذات صريحا
على القسم الاخر وهو متأخر بالنسبة بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو متأخر بالطبع لا بالعلية
وهذا المتأخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو متأخر حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان
المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو
لان المقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما
وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق الوجود
واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب
ان يكون فى الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا قوله
وذلك اذا كان وجود هذا عن الغير ووجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود
ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس بتوسط هذا منه وبين ذلك الاخر فى الوجود بل يصل اليه الوجود
لا عنه وليس يصل الى ذلك الا ما دام على الاخر ن وهو بيان للمتأخر بالذات بتعريفه فى بعض اقسامه
ومعناه ان هذا المتأخر يكون اذا كان وجوده اعنى المتأخر كالمعلول مثلا عن اخر يعنى المتقدم كالعلة مثلا
ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه
الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتأخر منه وبين علته فى الوجود
بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر ولم يصل الى المتأخر من تلك العلة الا ما دام على المتقدم وذهب الفاضل الشارح

الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة
ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما نقول حركت يدي
فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فحركت يدي او ثم حركت يدي وان كانا
معا في الزمان فهذه تعديته بالذات ش وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح
واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها
مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول مساوقا للمؤثر في شيء مؤثر فيه وهذا تكرار
خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل
الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح
بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة لكونه كلام اهل العرف واقول تقدم الشيء الذي عنه الوجود على الشيء الذي له الوجود
في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان
امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود
هذا التقدم قوله ثم انه يعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره
قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له
الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود هو قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي ش لما فرغ عن
بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره
ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حاله التي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون
للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود
عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم
ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما
مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير
اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق
اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه
يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم
او باللاوجود ثم قال معنى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة
لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي ففي هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان
ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا الجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات

لا سوى لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه
او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يمكن الا القسمين الاخيرين فزوال انها ان لم يكن مع وجود الغير
لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحالة العدم واما باعتبار العقل فانفرادها
هو تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان العقل لا يعطف
على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفرد من ماهيته وبعد البحث عن الجزء
تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قابل وجودها بالذات بعينه وجود المعلول متعلق بالعلة حين يكون
على الحال التي يكون بها علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها
مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة كحاجة النجار الى القدوم او المادة كحاجة النجار
الى الخشب او المعاون كحاجة النشار الى نشار آخر او الوقت كحاجة الآدمي الى الصيف
او الداعي كحاجة الآكل الى الجوع او الى زوال مانع كحاجة الغسال الى زوال الرجل يريد ان ينبه على
ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه
في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها
والاول كالطبيعة المقتضية للحركة مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علية هاتين الحركتين
لا تحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي
تكون للعلل التي هي من هذه العلل وغير ذلك اشارة الى الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل
في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف ويمكن ان يشتمل عليها قسمة وهي ان تلك الامور تكون اما وجودية
واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا يضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول
اما ان يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة او لا يتوسط وهو اما ذات تضاف اليها كالمعاون او وصف لها
كالداعي والثاني لا يضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمي كزوال المانع
قوله في الوقت كحاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة صانع الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم جمع اديم
كافيق وافق وهو الجلد الذي تم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اهابي
ادمي بفتح الالف والدال وآدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان هاهنا شرط وجودي لجودة الصنعة او لكون
العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون كمجرد ويكون جميع الاحوال
موصوفا بانه فاعل بالارادة والرجل في قوله حاجة الغسال الى زوال الرجل هو الباس الشمس
وموضع الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجدة والجواب
ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل

ولاشك ان العلة مع ما يمنعه عن التاثير لاتكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا
بل هو عدم مقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله
كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ما بل على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم
عن علة التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة
التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا ش لما ذكر الامور التي تتم بها
علية العلة وبين انه متعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول متعلق بعدم شئ من تلك الجملة اما عدم حال
من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شئ معوق من خارج
وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة يتوقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا
وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما
فرض ابدا كان ما دائما ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو
لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة
فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه يتوقف
على شئ لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما دامت مثله قوله واذا جاز ان يكون
شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب انه لم يتقدمه
عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى ش اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها
ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شئ لا يتجدد لها حال ولا تزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها
دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يعوا وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده هنا
ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود
علة هكذا مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك
مما لم يشر اليه اشاره بعد فلذلك اقتصر هنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما
عبر عن الدوام هنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون
لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض
ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا وان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب
انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى وظهر من ذلك ان المفعول
اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة
او آلة او زمان هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح العزيز من استعمال الجمهور

هذا شانها

وهم وما تقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط. وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم
فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان
فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متعاملان
على ما استعملهما في صدر النمط وهم والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث. التكوين هو ان يكون
من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني فكل واحد منهما يقابل الابداع
من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل
بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان
على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة
كما ذهب اليه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح
احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع
الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع ويصدر عن السبب او
بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجح جذعا
ولم يقف فالحق انه يجب عنه. المحدث ان لم يكن واجبا فهو ممكن والممكن لا يكفي في ترجح احد طرفي وجوده
وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن العقل اي يمكن للعقل
ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن
ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء ينضاف اليهما والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع
ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا
اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب مرجحه جذعا
اي جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم
ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب
وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم توجد المعلول وايضا ان العلة الاولى
كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا
لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور ولم ينازع
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم
من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد

المسلم الثامن في ان الممكن لا يترجح احد طرفيه [illegible]

المسلم التاسع في ان الواحد المطلق لا يصدر عنه الا الواحد

واذا كان الواحد يجب عنه شيان من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه او بالتفريق فان فرضناهما من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقوماته
مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معًا لزم ان يكون احدهما
بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة قال تريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئًا
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه والما كثر
من انكر الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية ونعني ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ
غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للاخر ولتغاير المفهومين يدل على
تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين
متغايرتين وقد فرضنا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة
الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقوماته ذلك الشيء الواحد او من لوازمه
والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه
ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج
عن ذاته والافعاد وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشيء او
لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة
الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته
ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان
معًا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط الاخر لان الاشياء
الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود او لما يعرض
بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا
هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد
وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه
واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد
لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف
الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق الا عند وجود شيئين واحد لا غير فانها لا تلزم الى الواحد من حيث
هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب
ومسلوب عنه متقدمين عليه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى

بعده س هكذا وكل مركب

الكلام

الكثير

فاعل بعدها وهو الاشا

ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى فاعل وشى يوجد المقبول عنه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفضى الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشى عن الشى فامر يكفى فى تحققه فرض شى واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد **لا يقال** الصدور ايضا لا يتحقق الا بعلة يصدر عنه وشى صادر **لانا نقول** الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم حصول التكثر فى ذات العلة كما مر **اوهام وتنبيهات** قال قوم ان هذا الشى المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتتلو قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوى فى حظيرة الامكان افول ما وقال اخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صبغته معلولة وهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشيا وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء فى حكم الذين من قبلهم ثم يذكر مذاهب الناس فى وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم فى الشى الغنى عن المؤثر الذى هو موجود لنفسه واجب لذاته انه هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك وكواكبها باشكالها وهيآتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث هو الحركات والتركيبات وما يتبعها والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج فى قوامه الى شى وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزا ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشى من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين فى قصة ابراهيم عليه السلم حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هو اجزاء عن الصور ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجرام واجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب

المسلك العاشر في مذاهب الناس في امكان العالم وحدوثه

صنعته صبغته

الى انها عنصر واحد هو ما او هوا او نار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من
تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحد اما
القائلون بانها واحد فمنهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزا او بالعنصر الواحد
فمنهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة ومنهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان
وخلا ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم
الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر من يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة
بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد ومنهم
ومنهم من اتفق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم
ابتدا واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي
لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور
متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية لا جزائها معا فانها
في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له
فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال
لا يعلل وجوده بحين وشي اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم هولاء هولاء ش لما فرغ عن ذكر اقوال
القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في بيان اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا
فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين
والثانية ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكما فقالت الفرقة الاولى
ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشي ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن
كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكما وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث
موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود واذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار
مما يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا على ان الحكم على كل واحد حكم
على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها
امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه موقوف الوجود على انقضا ما لا نهاية له من الحوادث
السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن
ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث
بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد

يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عددها ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم
بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا نهاية قبله وبعده افترقوا بحسب الاحوال
الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او الفاعل او لشيء غيرهما والى قائل
بنفي التخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة
افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث فيه لوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل
وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي بل
المعروف بالكعبي ومن يتبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من التحرج عن التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهؤلاء لا يسأل عما يفعل واعترفوا
بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار
ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره اناءان
متساويان بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة
المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار
الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله
فهؤلاء هؤلاء قوله وأما أقوام من القائلين بوحدانية الاول فيقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئا
او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال الاولى بها ت لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكما
وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي تقدم
الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته لجهة له وجب ان يكون فاعلا دائما اذ لو كانت فاعليته
ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال
الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا ويقابلها الاحوال
الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة له لذاته بل بعد وجود غيره
ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها احسن الفاعل
عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصرفها فاعليته
اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل
فيه من الباقية قوله ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد

فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة على نهج واحد
وسوا جعلت التجدد لامر يتيسر او لامر زال مثلا يحسن من الفعل وقتا ما يتيسر او يتعسر
او غير ذلك مما عدّ او كالتنجيز كان يكون له لو كان قد زال او عاقوا او غير ذلك كان قد زال ٥ فراك
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من هو قادر حيثيته
احتاجوا الى اثبات شي بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك
الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه
عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لابد وان يتبع امرا
متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والاذعان تعلقها
بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه
الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير
ان يعقبه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرض او عادة كاللعب باللحية مثلا
وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على
الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ
جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يحدث شي
من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سوا كانت طبيعة او ارادة
او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشي المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد
الذي كلامنا فيه وكما احتاج الفعل الى ذلك الشي في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشي
الى تجدد امر اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شي وهو القول
بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة على نهج
واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات
وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شي عن الفعل
اصلا بل قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت
فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شي وابطال القول بان لا يتجدد شي اشار الى ان هذين القولين
ايضا قول بتجدد فقال وسوا جعلت التجدد لامر يتيسر يحسن من الفعل وقتا ما يتيسر يعني القول
بصلوح بعض الاوقات او يتعين يعني صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه
بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كالتنجيز كان قد زال عند الوقت الصالح او امتناع كان قد زال
عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شي ما وقد ابطلناه

كل ما يتهيأ له الحركة ويكون من شانها الغاية المعقولة المتخيلة ولا يكون عن الفكر هي التي المعقولة بحسب شيء من العبث ٥ شفا

لا يجوز ان يقع ... الا بمخصص او غير مخصص ... بمجرد تعلق الارادة

اي لو لم يكن مصدرا اذ العلة حال عدم تجدد شي ... لم

اي لكان جميع ... الامور سوا فانه يلزم من جميعها القول بتجدد شي وقد ابطلناه ٥

قوله قالوا ما كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم
لا محاله فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذي الانصاف ضعفه على انه لازم في كل حال ليس في حال
اولى بالحاجب المسبق عنه من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس
بمانع عن كونه دائم الوجود كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى تقدم الفعل بما هو من جانب الفاعل
وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا
تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار
يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب
بما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك
فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص
واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
غير حادث فقد تبين في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود
ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان
وجوه الخطاء فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو
توهم خطاء والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب
عن الحجة الاولى وبيان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد بعينه القول
بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون
بامتناعه فانهم يقولون معدومات الله لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى
له معدوم يخرجه الى الوجود فقوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما
الا شيئا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية
في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وبيان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد
وينقص بالاعداد كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات الله التي هي زائدة على مقدوراته
مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست هي حوادث مجتمعة في وقت من الاوقات
فان ازديادها لا يكون انما دخلت في كونها غير متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على
ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده
الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات

يصح ان يقال ان الاخير كان موقوفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له
بل اي وقت فرضناه وجدت قبله وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه
صفته لا اشياء والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا
بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال وهذا هو نفس
المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه (منازع) اما ان يعتبر لفظها تغييرا ما
لا يغيره المعنى (قوله) اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على
انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه لو كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد
هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت موقوفا على
انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك
الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود
مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي
من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات على هذا واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم
يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع (قوله)
فالواقع من اعتبارنا تنبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات
والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الى ما يلزم من اختلافات
يلزم منها مع ما التغير (ش) لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء
ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي
لا واسطة بينها وبين المبدا الاول او لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني
النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر
الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام
فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية (قوله) فهذه هي المذاهب فلك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل
واجب الوجود واحدا (ش) مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة
واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق
بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب

قال الفاضل الشارح
غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط
اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال
وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو يستكمل
بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود والمقدم الاول لانه تمام

لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا
بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه
يعولون هو قولهم ان البارى اراد في الازل حدوث العالم في وقت بعينه وما بطل انه يفعل بالارادة سقط
هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود
العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يستقيم ببطلان كون
حركاتها لاجل السافلات كما نبه هو مستكمل بها وان العالي لا يكون مستكملا بالسافل **اقول** انه لما اثبت للوجود
مبدا اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه
المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا
بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية
ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود موجودات منزهة هي مبادي لغايات
تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النمط التام في اثبات تلك
الموجودات **ثم** في ترتيب الوجود النازل من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط
بالغايات ومبادئها في الترتيب **تنبيه** اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق
بشي خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيآت متمكنة من ذاته وفي هيآت كمالية اضافية
لذاته فمن احتاج الى شي اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او
حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى
الكسب **ش** هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات التي تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره
والاول ينقسم الى ما الذي من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس شانه ذلك ويعني بتلك اصناف
الاول هو الهيآت المتمكنة من ذات الحي والثاني هو الهيآت الكمالية الاضافية وهي كالات للحي نفسه
هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي
لا يتعلق بغيره في تلك الاشيا ذاته والهيآت المتمكنة من ذاته والهيآت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات
المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشيا بغيره ذكر
ان ما يتعلق في شي من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام عكس نقيض للاول لو كان الاول
قضية **قال الفاضل الشارح** قوله فمن افتقر في شي من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج
عن قانون الخطابة فانه لا معنى للتفسير الا اعتبار افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام
انه لو افتقر في شي من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان
يريد بالفقير شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره **واقول** كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل ... قضية

موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد انما يحمل على المحدود
لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويحمل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير هو من
فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وهذا يجري مجرى قولنا الموجود هو
موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر
ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي
ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع
ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان
هو الحيوان الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان ولا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني
مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا على انه لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي
لا يتعلق بغيره وقال بعده ثم احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير
لكان سؤالا عظيما وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون
تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في
الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان الشيء الذي
انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن
ما هو اولى واحسن مطلقا وانما لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه
الى كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية ويقولون ايصال النفع الى الغير
حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في
حق الله مقتض لاستناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل
احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر
ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل
لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء
من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره تنبيه فما اقبح ما يقال
من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا مما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك
من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية
هذا تصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل
الحكم عاما شاملا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها والمناسب الغاية
عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث

والتام بذاته هو الواجب والتام بالعلل هو المبدع

تقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث هو فاعلية لماهية تلك الغاية
فان ذلك يقتضي كونه من حيث انه ناقص في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته وكان لا كثرة فيه ولا شيء قبله
ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو فاعل وغاية للوجود كله تنبيه اعرف ان الملك الحق هو الغني الحق مطلقا
ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء
فقر سياقة هذا الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا اشك في ان التقديم
والتاخير سهو من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا
مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وقد علل
ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون
الاشياء منه تنبيه اتعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس
بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة
والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض
غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفعله متخلص اقول يريد تعريف معنى الجود
وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي
للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وما في الكلام
بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي
وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والاولون يقولون بالحسن العقلي ولا يلزمهم التفسير الثاني ولا معنى لها
سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون
بالحسن العقلي واما فقهاء يثبتون الاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بما يريدونه يستعملون هذا اللفظ غاية ما في الباب
انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي باحد هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة
على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلماء النحو جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة تقول بغيته اي طلبته فانبغى
كما تقول كسرته فانكسر وهو عربي بما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام
يجري مجرى التكلف مثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد
او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم قال الفصل الى ان يقال العلة في الغير لو لم يكن معتبرا في الجود
لوجب ان يقال للحجر الذي يسقط من سقف ويقع على راس عدو انسان فيقتله ان ذلك الحجر جواد
مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض
وهيهنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية
وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الى غيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا

الاعضاء

والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يعني الموت بالذات بل يعني احلال الاوضاع

وللموت سبب اخر تقتضيه بالذات عند احلال الاعضاء ثم ان المعنى لموت انسان لا يكون

معطيا الموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المعنى لموت عدو انسان لا يكون معطيا

لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض وهذا حال امثاله او ورده وكذلك القول في الدواء

المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية

الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها ما فعلها شيئا الا بالعرض

فان قيل لم لم يثنِ الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر

هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا

احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات

ونعود الى المقصود ويقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو

مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيض فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب

قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة

للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول مما قضيتان اشتركتا في الموضوع

فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وقد بينا في المحمول فانه حكم عليه هناك

بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستفيض تما وظهر ان هذا ليس باعادة لذلك

كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا

مجرى الغرض فان ما هو غرض فمميز عند الاختيار عن نقيضه ويكون عند المختار انه اولى

واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ولم يكن عند الفاعل طلبه واولى به

اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل

الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والعاملون بان البارئ جل ذكره

انما يفعل الغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لانه تعالى كونه غنيا

وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن من تركه

لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن للفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم احتج من ذلك ان

الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما

يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبلغ كاملة في مستفيدة الكمال

مما فوقها تنبيه وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع منه احد الاغراض المذكورة

الراجعة الى الحي كونه منفعلا او مستحقا للمدح فما خلا عن ذلك ففعله اجل الحكم والارادة

معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال

لا يتحرك

فليس لمتحرك ذى اراده والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا تثبات التحريك وان النفوس
المحركة للافلاك بالاراده مستكملة بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن لنفسه
شى لا مدخل له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه
يشينه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى ش لما تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره
بل لان الفعل فى نفسه واجب حسن يكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه
فهذا هو الوهم ونبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شى لا مدخل له فى
ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا
للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن
بانه كل فعل يستحق فاعله مدحا او لا استحقاق ذم فان اريد بالاخلال به مع ذلك استحقاق ذم
فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يستحق فاعله ذما ولاجل هذا ما ذكر الشيخ كثيرا
من فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثنا والمدح والحمد والتخلص من المذمة
وما يجرى مجراها فى هذه الفصول اشارة لا تجدن طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم
السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه فى تفاصيله معقولا
فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهتدى سبيل تفاصيلها ش لما تبين ان العلل العالية لا تفعل
لغرض فى الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة
كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد واراده ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
او الجزاف فذكر فى هذا الفصل ان تمثل النظام الكلى اى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد
فى علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود
منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضى فى جميع الاحوال
يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان
تفاصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والاراده
فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالاراده لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا
والتوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالاراده ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بالفعل وذلك
ينافى الغنى وينافى الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى فى حده وينافى الجواد الذى لا يفعل لعوض لا يقال ان الفاعل
ان الفعل فى نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لا لما تنزل الاتيان به مما ينزهه وعدم الاتيان به يوقعه فى
استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما بين ان الفاعل بالاراده مستكمل بين ان العالى
لا يفعل لاجل السافل ولما بين ان الله ليس فاعلا بالاراده وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها
بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالاراده مستكمل بل هو مقدمة

في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العاليه لان النمط لما كان مشتملا على
ذكر الغايات وجب الابتدا بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التليق بين الفصول ان الشيخ
اختار من صفات المبدا الاول المسوق عليها هذه الدليل لانها مما لا ان كر غيره فيها ومعانيها داله
على نفي الغرض عن فعله وقدم النفي لانه ادل على ذلك فنشره في الفصل الاول واثبت المطلوب
وحلاه في فصلين بعده ثم فتر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والسابع ان الفاعل
اذا فعل لنفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان مساويا لغير المبدا الاول
من المبادي العاليه جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها
مع انها تابع لارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما باشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر
ارتباط الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها وكيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعنايه
ثم قال الفاضل الشارح والحجه بعد تسليمها خطابية لانه تعالى اما يعني انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا
ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق المدح كان الزام التي على نفسه قال الثالي
عن المعتم ولم لا يجوز ان يستفيد الله الاولوية لنفسه او دفع المذمة لفعله فان النزاع لم يعم
الا فيه وان عنيت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات **اقول** وهذا
يدل على انه يرى تكرار التي خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة **والجواب**
عن قوله ما معنى قوله ان الباري لو فعل بالاراده لم يكن غنيا ان تعالى معناه انه لو فعل على وجه
يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز
ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان تعالى لان المستفيد شيئا لا يكون تاما
ان لم يكن ذلك الشي والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات اولى مفوض الى من سطر الكلامين
وانصف **تنبيه** قد درس لك ان الحركات السماويه قد يتعلق بارادة ما كليه وبارادة جزئية
ويعلم ان مبدا الارادة الكليه المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر
بفضيلة لم تحصها فقد كانت ارادة مما يشبه العناية المذكوره واي تعلم ان المراد الكلي
ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون يحصل الطبيعه او معدوما
والامور الدائمة لا يجوز ان تعالى لم تزل بيها مفقود دائم حصل ولا يجوز ايضا ان تعالى لم يزل
حاصلا وهو مطلوب بل كل كالانها حاصره جمعه ليس جزئيه ولا ظنيه ولا تخيليه وليس بسبب
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماويه بسبب نفوسها الى احساسها في يحصل منها حيوان واصل
كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا منبطه ببدنه من حيث نتيمه لتطلب مبادي الكمال منه ولولا
هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماويه فصاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كليه يتعلق بها
لسائر ضروب الاستكمال ان كان وفيه سر **قال الفاضل الشارح** الشيخ ابتنى الفحوى في هذا النمط

ماديه طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى **واقول** انه لم يفصل اثبات العقول ل
اول قصد بل قصد بعد نفي العناية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ك
ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدا فيما قصده ببيان ان المبدا الفاعل للحركة السماوية قوة نفسانية غير عقلية
وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادية
كلية وجزئية وتبين ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى اعني الارادة التي انتقل بها من جزئي الى
تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة الغوام فان
الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كامل الجوهر بفضيلتها الذاتية
واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
لدليله امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقه فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر
في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي
كالامر ليس عما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون
شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال
اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل هاهنا معقود ثم حصل او يقال كان
حاصلا له ونوى حصوله طالب له بل يكون لها الا انها حاضرة حقيقية ليست حرية معتبرة ولا ظنية
ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب العوائق الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك
السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية متجددة ومتصرمة على الاتصال وقد يحصل الجسم بما يطلبه
بالحركة ثم يفوته اذا هرب عنه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا
فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك
متحدة بها حيوانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة الكلية
المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما
ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة
فيها الثاني ضرب من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة
ابداننا من العقل الفعال وقوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما
اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والشيخ هو ما يوجب القطع
بوجود هذه النفس وقوله صاحب الارادة الكلية والجزئية يحتمل ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل
الارتباط وتتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يجوز ان يقال ان الحركتين للسماء لداع شهوي
او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي ش يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فقوله في تشبيه ثم

ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي
اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع
الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء
لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال
غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم من تخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى الزيد
او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو شبيه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي
قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما اقول كل تحريك ارادي فهو لشيء
يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب
الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق
ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات
وجب ان يتحصل بالحركة والا كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والمتحصل بالحركة يكون اينا او وضعا
او كيفا او كما او ما يتبعهما من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق
محصل الذات والحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق
كمماسة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا
من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه وحينئذ ان يكون مناسبا اما ذات المعشوق او حاله
من احواله والا لما تعلق للمعشوق من الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن
يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله وظهر مما ذكرنا ان تحريك السماء اللازم كان
لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان للاول لوقف
اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر
اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه وما يجعل يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة
فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك
عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة
كلية تصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق
ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات حاصل الكمال ليس من شأنه
ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر
كمالا ثابتا قارا يوجد معه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه
يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر
قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب بتشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المشبه بالعدد

لنيل حالي

يستفرض

سينبغي نوعه من التعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه
او صنفه حفظ بالتعاقب ء أي فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب التشبه
المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم الاتصال وذلك اذا كان المتبدل من الحركات الغير القارة بالعدد
سينبغي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انها القوة
اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون
الآحاد المتصرم قوله فيكون المتشوق متشبهاً بما بالعقول التي بالفعل من حيث برآءتها عن القوة راشحاً عنه
الخير الفائض من حيث هو متشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل ء فيكون المتشوق
يعني محرك السما متشبهاً بمحبوبه من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو متشبهاً بما
يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو متشبهاً بما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث برآءتها
عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض اي في حال كونه راشحاً عنه الخير من حيث هو متشبه بالعالي يعني مقصوده
بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البرآءة عن القوه واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حاله
التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يقصد المحرك بالذات
بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات وباضه
واما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب د يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه
به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوه الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة
لا يقع الا في اربع مقولات كما سيأتي في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف
والاين فاذن لا خروج له من القوه الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات وباضه لان الاجرام
النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة
لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوه فيها يعني في السما مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه بهذا القدر بما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة
والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر
المتشبه به اعني العقل تنبيه لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه في جميع السماويه واحداً
وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر تشابه لتشابهت في المنهاج وليس كذلك الا في قليل ء
يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان
المتشبه به في الجميع شي واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر الى ان كل فلك فهل تحته معشوق
متشبه حركة الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحداً
في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحداً لكان التشبه في جميع الاجرام
السماوية واحداً وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا اوضاعاً معينة

لو احد منها بالآخر لتشابهت المناهج

وليس للافلاك طبايع يقتضي وضعا معينا والا لكان الثقل عنه بالقسر ولا حركة منه فان جوز كل جزء
من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها طبعها
ايضا لا يجوز ان يكون طباعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا
بتلك الوضع لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم
ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الكندي
الى ان المتشبه به هو الجسم وكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سياتي بيانه
والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا
فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا في قليل
يعني في الممثلات لفلك البروج عن ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب
واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل
كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتاز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن
المتشبه به شي واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية
لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي
وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على انيتها فليس لنا الى معرفة ماهياتها
المتخالفة طريق على ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها
بالماهية كما يجي بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك
يقتضي كون الحركة المستديرة طبعية وقد بين فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد
فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكن لما كان سواء لها ان تتحرك الى جهة اتفق
فتنال الغرض بالحركة كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم يكن الحركة
في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الخصوص بين جعلها على هيئة نفاعة
ونحن نقول لو جاز ان يتوخى هيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان
لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامران جعل جهتي الحركة ربما كان التحرك
انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا
فتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا
ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وما يشبه ان يكون للعناية
بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات
السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شي غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا
بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق

اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته من موضع واعرض له اليه
طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال
نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل
لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليسعى على كماله الاخير اما لكن الحركة الى هذه الجهة
وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهولاء
انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل ما معلول ويكون ذلك القصد
في اختيار الجهة فممكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم
لها به خيريتها فتحصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل
عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن قصر حركتها لنفع الغير استحالة
قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع
هذه العلة قصد اختيار للجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال
وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما هو من اجل الغير فهو
اتم وجودا من الغير ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس هذا اما قاله الشيخ في هذا
الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من
القوة الى الفعل بخلاف السكون واذا كان المقصود هو استخراجها كان حاملا بكل الحركات وكان الكل
بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى الغرض على السواء
واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب النسبة
بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الغرض في اصل الحركة وهيآتها فان التمسك بمثل ذلك في
جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك
على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد
هيآتها الى مثل ذلك **قوله** واذا كان كذلك وقع الاختلاف هنا بسبب متقدم على ما منه الاختلاف
من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد **ت** اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما صدر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون
المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تتشابه الحركات
في انها دورية **ت** هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمل ح
على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان
متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره

الوطر الحاجة والاسنى من حمل والجمع الاوطار

الموضع

او شيأ من كمالاته ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك الملحوظ لو صح على الافلاك لوجب
غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها والا فانما
تعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن
علة فاعلية لها والعلة قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب
بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد من العلل الاول فلم يمكن تشبهها به الا مع
اعتبار العلل الاول ولا بعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلل الاول وما به
امتياز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة المستقيمة لم يكن
لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب
شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء لغيره لا بحسب ذات الفلك جاز ان يكون استدارتها
التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء لغيره ولي زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك كنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف
هذا او جوزانه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه
انفعال يلوح بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي به فاجتهد واعلم انه كيف يكون
ذلك وانما يكون هيئة تشبيه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة
بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة
لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان استثبت ضربا آخر
من البيان مناسبا لما كتبنا فيه فاستمع تنبيه قد سمعت ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه
من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها
تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى المحرك فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيرورته
بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ونوع اللوازم
فاذن هيهنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره
مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء
بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل
البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب الينا منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك لمن يريد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء
المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ
الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند اشتغال نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تتمثل فيها صورة خيالية

تحاكي تلك الاوكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما تعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس
كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فنشاهد هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال جسمي تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال
الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدائه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك
مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا (خ ساكنة)
الناطقة بعينها فاشار الشيخ بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل (الى كلامهم)
والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المتفلسفين ربما لاح لك سر ملوح تجرد النفس الفلكية واتضح
بعدما اطلعت على احوال نفسك حتى تحيل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وبالغ في العقل واتضح
وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على عقول فعالة (اثبات ما)
هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة
ما ياتي من الكلام لما قبله **تنبيه** القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة
وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم يسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين ش النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته
وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو ما في المقدار
واللاتناهي ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو ما في العدد واللاتناهي والمقدار نفسه كما يمكن فرض
لا تناهيه في الازدياد لا بنهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا تناهيه في الانتقاص لا بنهاية الاعداد
اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فيعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما
الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها
عدد فعروض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار
يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث تعدد وحدة ثم
او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في
ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها
اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر وبحسب ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني
قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء
ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل وبحسب ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
في زمان غير متناه والثالث قوى يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة
تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل
ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة

والسالك بالخلق واذا العرزدلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية
على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك تمثل
بحال المدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبها وذكر
ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين
اعني يقالان للكم او لما هو ذو كم **اشارة** الحركات التي تفعل حدودا او نقطا هي التي يعم بها الوصول
والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وغير ذلك مما انقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك
للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان نفي زمانا لا يكون التي مفارقا ومتحركا والآن الذي صار فيه
غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان
السكون لا محالة **ش** يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكون
ليتبين به ان الحركة التي هي على الزمان وضعية دورية **واعلم** ان العلماء اختلفوا في هذه المسئلة
فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه
ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما
بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له
بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يستلزم كون ذلك المتحرك عنه واصلا ومباينا
معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء
التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس
متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن **وهذه الحجة ضعيفة** لانها بعينها قائمة في
الحدود المفروضة من المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا
بان قال مباينة المتحرك للحد الذي هي حركته عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة
طرف المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد
وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا
في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد **قال**
وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة
ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار
كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى
الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل

من الامور التي توجد في آن ~~وليس من الامور التي توجد في~~ آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث عنه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فلابد بين الآنين من زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فقول الشيخ عبّر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا او نقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا امثال الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد تفعل ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا من نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حدّ ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواصلة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالعرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار اخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال امر مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي يبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدا ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان اخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو بقوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار

الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميل معدوم فان
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو
ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي
ان يكون ان عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا
بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا
وهو ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن
استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان
الذي هو في جميعه معدوم ليس انا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يصف الشيء بصفة
في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ
والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان
الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل
ذلك الزمان بل في بعضه وهذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي
سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال
وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا
ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كان حاصلا
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا
صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد
المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكون ما ذكره واحدا وبطل
الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل
الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها
حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بمنقسمة الى اشياء كثيرة
بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فقبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا
منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع
الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض
القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار
لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج

بل اما فی طرف زمان فقط کوصول المتحرک علی مسافة مثلا واما فی زمان لا بمعنی انه یکون له انطباق مطبق علی ذلک الزمان بل بمعنی انه لا یوجد فی ذلک الزمان آن الا ویکون ذلک الشی حاصلا فیه وهذا القسم ینقسم الی ما یکون حاصلا فی الان الذی هو طرف حصوله کالکون فی التربیع مثلا والی ما لا یکون حاصلا فی ذلک الان کاللاوصول وکون المتحرک علی مسافة بما بین طرفیها فان جمیع ذلک انما یحصل فی زمان وفی طرفه او فیه دون طرفه ولهذا حکم الشیخ بتثلیث القسمة وحکم بان عدم الان انما یحصل فی جمیع الزمان الذی یکون ذلک الان طرفه ویتبین ذلک من تصور النقطة فان الحکم بان النقطة موجودة هناک صادق علی طرف الخط ولیس بصادق علی نفس الخط المتصل واما الحکم بانها لیست بموجودة هناک فصادق علی نفس الخط ولیس بصادق علی طرفه ولا یلزم من ذلک ان یکون للخط طرف اخر غیر النقطة یصدق علیه الحکم بانها لیست بموجودة هناک وعلی الوجه الثانی ان ذلک یقتضی تزییف الحجة المشهورة المذکورة فی صدر هذا الفصل ولا یقتضی تزییف الحجة التی اعتمد الشیخ علیها فان آن المماسة الذی یجب ان یکون السبب الموصل موجودا فیه لا یمکن ان یکون مبدأ زمان بزواله عن السبب کونه موصلا لان ذلک الزوال مفتقر الی حدوث سبب متجدد لا یمکن اجتماعه مع السبب الاول والسببان لسائر الموجودات التی تحصل فی ازمنة دون اطرافها ولا مما لا یوجد الا فی اطراف الازمنة ولا مما یکون منطبقا علی نفسها فهما اذن مما یوجد فی الازمنة وفی اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشیخ انما اورد الحجة المشهورة فی الکتاب ولذلک تعجب من ایراده ایاها بعد تزییفها فی الشفا والدلیل علی ان الشیخ لم یعقل الحجة المشهورة اشتمال تقریره علی ذکر المحرک الموصل واشارته الی وجوده فی آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشیخ لم یتعرض لذکر السبب الثانی بل اقتصر علی ذکر معلوله وهو زوال السببیة عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض علی هذه الحجة بانکار وجود المیل اولا ثم بانکار امتناع اجتماع میلین مختلفین دفعة ثانیا ثم ~~بانکار امتناع اجتماع میلین مختلفین~~ بجواز وجودهما فی زمانین مختلفین لا یفصل بینهما آن واحد لا یوجد فیه اما احدهما او کلاهما وما مر من الکلام فی کل واحد من هذه المواضع کفایة

قوله فکل حرکة فی مسافة تنتهی الی حد تنتهی الی سکون فسکون عن الحرکة التی بها یستحفظ الزمان المتصل فالحرکة الوضعیة هی التی بها یستحفظ الزمان المتصل وهی الدوریة ٧ لما فرغ من اثبات السکون بین الحرکتین المختلفتین شرع فی المطلوب من ذلک وهو بیان ان الحرکة الحافظة للزمان دوریة وتقریره ان کل حرکة فی مسافة تنتهی تلک المسافة الی حد وتنتهی تلک الحرکة الی سکون لما تقدم فهی غیر الحرکة الحافظة للزمان لان الزمان الذی هو مقدار الحرکة علی ما مر لا اول له ولا اخر لکن الحرکات التی لا تختلف یکون اما مستقیمة واما مستدیرة کما سبق بیانه والمستقیمة

ان لا اعتراض ... اطلاقها ... ولا اخر ... فهی انما تکون حرکة الی

القائلين

لا لكن ان يصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان
نفي السكون بين الحركات المختلفة تستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة
دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما هو ان
صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس تقع دفعة ولا فيهما
ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل
المتقدم وتقرير الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات
الان الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من نازعهم في مطلوبهم بان المفارقة
عبارة عن الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد
فيها شيء هو اول لها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا
حال المفارقة ومناسبتها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا بل يجب ان يقال ان المتحرك
صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل
قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وتقرير الحجة المشهورة لا تصير صحيحة
ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة
والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها بغيرها غير مؤثر في المعنى
اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا
ما امكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة تنبيه والحركة التي يجب ان يبطل حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية
هي الدورية قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تقوى على
اعمال او حركات غير متناهية وبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن
ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل برسالة وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد
بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى
في العدد ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فحيث الحركة التي تكون من المبدأ
المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانبان متناهيا ايضا هذا محال الاخر
تريد ان يثبت امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية

وحركت جسما ولا العلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة
او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما اشتمل عليه
اربعة فصول بعده وقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد
القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا
حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة
في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول
في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض وجب ان تحرك الثاني اكثر من
الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر
ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما تزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر
اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه يتبين مما مر في الفصل السادس من
النمط الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدأ التحريك واحدا لما فرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة
في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب
ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا
مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون حركتهما
اما متساويتين او يلزم منه كونهما متناهيتين بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف
فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر
والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور
الذي اورده الفاضل الشارح عليه يجوز ان يكون التفاوت في التحريك بالسرعة والبطوء ويحصل الا يلزم منه
انقطاع احدهما منقوض بان المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة
على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا اخر وهو ان العالم يساهم الحوادث لما استدلوا على وجوب ازديادها
كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان ما لا يمكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يمكن الحكم
بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه هاهنا بما رده هو
عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح
الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم
عليه هاهنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية
على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث

فان مجموعها مما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل
ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الاكبر والاصغر بوقوع التفاوت في تلك الافعال
وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بثبوت الازدياد في الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في
النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وعبر عن المتناهي المعدوم بما يكون فيه اكثر واقل ولا يلتئم
ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان الكثرة التي قلته لا تنافيان كونه غير متناه وكم
وربما يوصف بهما ما لا نهاية بمعاني النطق الاول اذا اخذت ضمنا ما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون
لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في احديهما معا بالتناهي او يسلب عنه
فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه
لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانها محل الكم المتناهي ما دام الحكم بهما في جهة واحدة
لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النطق المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان
موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك امر بعضده خارج عن مفهوم ونوع ما نحن فيه
واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى
التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن
القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب
طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة
ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه
فلم يقع الي الفاظه حتى انظر فيها مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا ت لما فرغ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا
فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك والمنع
عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرض تجردهما عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك
والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر ~~اذا كانت مشابهة للقوة في~~ الطبيعي لجسم ما
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك
بسبب القوة ت وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون
يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت
في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي
في المقدمة الثالثة وهناك يتبين ان التفاوت كما في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية

قوله اشارة حين لا يجوز الى الغير قال الامام لما فرغ من تمهيد المقدمات شرع في المرام يعني ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها الغير المتناهية
الى قوة كل الجسم اقوى لا محالة من قوة بعضه اذا اخذ كل تلك القوة وبعضها في التحريك وذلك الجسم من مبدا واحد كان تحريك بعض القوة له اقل من تحريك كل القوة له
تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة متناهية لتحريكات بعض القوة والذي له الى المتناهي نسبة محصورة كان متناهيا فاذن
تحريكات كل القوة ايضا متناهية وهو المطلوب فهذا تمام البحث والكلام فيها كالكلام على ما سلف

198

بحسب القواعل لا غير مثل ما لو كانت القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر
لتشابهت القوتان بالاطلاق فان نسبتي الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها ما للقوة الشبيهة بتلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات
وهي ان القوى الجسمانية تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر اذا كانت حالة فيها
متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة اشارة تقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم
بلا نهاية لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم
اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة حجمه في العدد تؤثر في منع التحريك
حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو
ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت
نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان
والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل
لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جميعا من مبدا مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه تقرير للبرهان بالاحالة
على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله
وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية وكان الجميع متناهيا
تتميم لهذا البرهان وانما احتاج اليه لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر
لكن كان ذلك في الحجة السابقة كافيا لان القوة الواحدة امتنعت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا
ولم يكن ههنا كذلك لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر بعض
تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا
تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
فبينه بامتناع صدور شيء من التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان
الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما خلا من الموضع
الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منها ولا مما يجب وذلك لانه
لم يعم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسم بانقسام ذلك الجسم
على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة
والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية
والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات بعضها طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا
اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب
لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في نفوسها مبدا للتحريكات الغير المتناهية
~~اكتفى الشيخ بهذا البرهان~~ اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده تذنيب فالقوة المحركة للسماء

غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية

قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتج المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فهي اذن مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة فيكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية

قد بين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك ما على تحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدا بعيدا اعني من حيث انبعاث الفعل اياها فباعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدا قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك ويكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلاثة فقط

معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ويكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير متناهية ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التأثيرات غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدائية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح

فان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز
صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع بنفي صدور القوى الجسمية بانها لا تقوى على
افعال غير متناهية لاحتمال ان الافعال انما هي عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة
الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل جزء
علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد جزء فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك تتجدد
احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر تعين انتسابها الى النفس واما احتمال
كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالها لا انها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه بعين ما صرح به
لكنه لا يتصور فيما لا يسمى انفعالات وافعالا اشارة فالمبدا المفارق والعقلي الذي يفيض منه تحريكات
نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث عنها الحركات نحو المذكور من الاسعاف والتأثير بأثر
المفارق متصل بما يتبع ذلك البيان متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا الكل غير هذا فيه بيان كيفية
صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد
صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة تحرك تحريكا غير متناه فانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية
فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوها
تصورات عقلية ولم يخطر ببالهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض
اي بسبب متحرك بذاته وانت اذا حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز
وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون لشيء حاله وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه
الذي هو منطبع فيه قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المثبتة به في جميع السماويات واحد
وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه وذلك القوم زعموا
ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك
بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى محرك غير متحرك
من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عداه ذلك الواحد
من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون
متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد
الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم
يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة محركها يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي
لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان يستلزمان ان محرك كل كرة جوهر مفارق ولكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع
القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك
ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم

ثم الاشارة الى اوائل استدلال ان يسلم بكون العقول لا يلزم في معنى ولا يخفى فامر الكلام

او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات
عقلية بل عقلهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ اراد ان يبين
ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها بعد بيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك عن النفوس الناطقة المعنى صح
وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور انما ذهب اليه قوم منهم
لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف
يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر
يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا
ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والالحق وجود مبدا حركة خاصة
لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له على انه مشوق ومفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيتان
لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى
وصورة فيتضح لك ان المبدا الاقرب لوجوده على اثنين او عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا
لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل الحاجة
الى ما هو علة لكل واحد منهما اولهما معا ولا يكونان معا عما لا انقسام بحيث توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم
وانه قد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا اشكال ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها
العقلي يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل
يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول ولنذكر ما في هذا الفصل ان المبدا الاول
ليس فيه كثرة لوحدانيته كما مر في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم
كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين الاقرب
او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول
ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل هما جاريان معا الى علة توجد كل واحدة منهما
فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم
فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا في جسم ولا نفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وانه
فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي لحركات الافلاك فلا شك
ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن
محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام العالم افلاكها الكبير م
وكواكبها كثيرة العدد هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه
وانما جمعها هاهنا لتذكيرها او تنبيهها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة
كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الدائمة

بعد اشتراكهما فى بعض الامور وفى اخر الفصل ترغيب على تعرف علل ما الفاعلية ووعد لبيان ذلك
اما المطلوب الاول فالمطلوب من العلوم الرياضية ولذلك مال فيه من يمكنه العلم ولم نشتغل
ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم
الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان
لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال
بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها
بالذات وتحرك ما يحوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب
التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لا يرجى
زواله لعدان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية تنفصل
الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى
محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت
فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج
وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون
زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان القوم
جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب
طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض ثم غير المحصلين منهم من جعل
لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها
منضودة فى جوف يشتمل عليها هو جرم فلكه الكلى ومنهم من جعلها فى حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء
اوتارها عند الرجوع وما يقابلها عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك
الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم فى اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين
الحكمية فقد اختلفوا ايضا فى اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول
ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المتقنون للارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا
لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلى المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهره يحيط بفلك اخر له
يسمى المايل هو الذى يشتمل على ساير افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او
المايل يماس محدبا بهما ومقعريهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا
اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو فى ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين

سطح ... المنشورات ... الاصلاح وملتيات

يسمى ابعد بعديه عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى
لكونها ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس
مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل
الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني
اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة
على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض
وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة
ويحرك ما دونه بحركته ويحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك
من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
فبسطها الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد لحركات الافلاك الخارجة المراكز
والتداوير وتركيب حركات الكواكب المختلفة الطول من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة ويتعين
الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر ولحركة المنطقة
لتناقص المعدلين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة يحتاج الى
اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى ان اعداد الافلاك
ينبغي ان تثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآن لم يتفق بعد على ذلك اتفاقهما
على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك **قوله** ويلزمكم على اصولكم ان يعلم ان كل جسم
منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التدوير او كوكبا
شبيها هو فيه حركة مستديرة على نفسه لا يصير الفلك فيه ذلك غير الكوكب وان الكواكب يختلف احوال
الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة
انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد في اوجه وانه لو كان
هناك انخراق لوجب جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك وهذا
هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث جلي ولذلك قال
ويلزمكم على اصولكم واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة
فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة
يتعلق بالكوكب اولا بتعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه
اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو
كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية

تسعا اسان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك

المذكورة دون نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها

كما اثبتوا الافلاكها فان حكمهما في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا

شيء غير محسوس فيما دون القمر اما القمر فانه لم يكن محوه خيالا اثرا اي فيه بالانعكاس كما يرى من

الهالات وقسي قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا

في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه

لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس

المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم

منها فلكا كان او كوكبا شيئا متوهما محركة مستديرة على نفسه لا يميز الفلك في ذلك عن الكوكب

ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مخصصة

في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام

وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك كحركة الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي

لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع

الخرق والالتيام على الاجسام دوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله

وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان تتحرك وحدها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي

وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو

عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك

على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احداهما عند كونه في ما يحتنا هذا في اول العقرب

بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري

بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول

برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة لكان التدوير هو الذي يقطع الحامل

بحركته وحده لم يعرض ذلك لكنه والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة

وعشرين جزءا وكسرا من مقادير وسنين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته

وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما لمثله

من اكثرهما فيصير الاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا

والتعديل الذي هو اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان

من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مقابلا احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسر من ذلك الموضع

سمت ... مما يحرك مرسوم في الدكر ما يمالح ... العبارة والاشياء ... مركز التدوير ... بالتساوي ... فان ... [illegible]

ومركز المدوير مما يلي الجانب الاغر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وبحركة الشمس بحركتها الخاصة بها
قريبا من جزء الى الجهة التي تلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز المدوير
على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز المدوير من الاوج ولكون
ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل لذلك
العدد بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج
عنها من الجانب الاغر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور ووافى المركز مقابلة الاوج اعني
الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبل الاوج من الجانب الاغر ووافاه في استقبال الشمس
وكذلك في الربع الاغر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما
عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل الظاهر المتشبهة
في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل
متحركا بالمدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التعديل الالهي مقتضيا ان يكون مركز المدوير في الاوجين
معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن
اوج المدير بعد ذهاب اول الحركتين لتلازم الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله
فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز المدوير حتى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير نصف دورة استقبل اوج الحامل من الجانب الاغر فوافاه المركز عند حضيض المدير
ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب
ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى
اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس
من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل في ربع
دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فان دافع
خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال
الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات
او بالعرض او بالمهام قال انا نرى الرحا يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها فانا نقول لم لا يجوز
ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد
عندنا لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين حتى يجاء حركتان
بل يتحرك حركة واحدة متركبة منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت
حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض

فضل

او سكونا ان لم يكن مضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات
على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل بسيط
متشابه وكل مختلف مركب ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها
بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها
فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى
ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال قوله ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على حد واحد
ونعلم انه ليس يجوز ان يقال ما دمتم تقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه ش وهذا هو
المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المشوقة كما مر
وانما بين ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به
يجعلون اول الافلاك ولكائنا كنا مشتاقا غير مشتاق ويعطي به الاحتياج وهذا الرأي هو ما اليه ابو البركات
واسنده الى ابقراط القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما رمتم تقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما
تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض هاهنا لذلك واقتصر انها انما تتحرك
شوقا الى مشتوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بتسعة يكون العقول
المشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال
وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم
ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل
على امتناعه دليل قوله ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة
واحدة بل هي من طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة ش
وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك
باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع
وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات
وامتناع قبول الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنسي يشتمل عليها وهي التي تسمى
بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا
للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هاهنا يومئ منا سبان ذلك لك ش هذا هو البحث
على نوعي المبادي الفاعلية لهذه الاجرام التي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك بقوله
اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي
علة لجسم فلكي لجوبه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود

والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوي بهما معا فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا والجسام وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان والجسام وجوبه كان الملا المحوى
واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة والخلاء غير ممتنع
بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس بعض السماوات علة لما تحته وللمحوى فيه ٥ **مال العاملين**
هذا الفصل من فصول خمسة بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان بين امتناع كون الاجسام
والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها
لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول **اقول** والمقصود من هذا
الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو
ومحوى وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم فقدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان الكلي
على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون
كل جسم حاو علة للمحوى طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلا قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية
لان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات احدها
ان الجسم الكلي لو يكون علة موجدة لشيء لا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبائع النوعية ما لم تكن
اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب
المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه
لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية
المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان
لاستحالة التنافي في ذلك بمقتضى امكان الانفكاك حينئذ وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات ان يقال لو كان الحاوي
علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوي
المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلا في داخل الحاوي امر
يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي
المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلا ممكنا
لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلا ممتنع لذاته ليس معناه
ان الخلا ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمعادل
للمحوى هو نفي ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملا لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور
الا مع تصور المحوى من حيث هو ملا واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلا
واجبا دائما ينافي كون ما معه اعني وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي وجود المحوى
بسببه

في هذا الغرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور
ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه
معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله فذلك
الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وحدتها الامكان منفصله هي اصل العبارة
فان العبارة استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير مخصص بهذا الموضع لقصد الافادة متخصصا وقصد المزيد الافصاح
وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك
الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما
الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي مخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان مع المحوي
امكان لا ان تشخص العلة متقدم في الوجود على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا وقال ولا يخلو
اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بينّاه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف
وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع لذاته بل بسبب هذا خلف
فان ليس هو من السماء وما هو علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله
على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لان لا تتشوش نظم الحجة بسببه والكلام يسقط بحذفه
وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يعرف هناك الا كون المعلول
ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي
ما لم يتجرد بالحاوي المتشخص بمكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار
البرهان حينئذ متضمنا لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يكون الخلاء مع تلك العلة ممكنا
ما دام الواجب ان يفيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان باخر
مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلا الممتنع بذاته ولما يعرف هذا اما قول ان دام احل نظم
ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله تشخص المعلول على قوله ولكن
وجود المحوي وعدم الحاوي هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى اخره
فان بذلك يصير يعبر بالي المتصل مقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما توهم التكرار ولا استبعد
ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غلط النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح
بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد
مع الحاوي عندهم متقدمة على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لان المع
في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن
انفكاك احدهما من الاخر من حيث ذاتاهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما

من الآخر كما مرّ في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي
فغير مذهوب اليه بتوهم ولا ممكن **اقول** لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الآخر
وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك
لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للمحوي ولما كانت العلة اقدم وجودا
من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه
ان يتغير ويفسد وهو اقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو منه كان اسناد من زيادة هم
العلية الى الحاوي اشبه بالجوهر من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بتوهم
ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر **والفاضل الشارح** نسب قول الشيخ هذا
الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف
لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بتوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتي
وللمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يبنا سبيله على ما بين في صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هب ان
علة الجسم السماوي غير جسم فلاح بذلك من ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او
عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل
للحاوي وجودا على قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي
اذا كان علة تسبق المحوي ويكون للمحوي مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يحدث معه ما يملأه حتى
ان كان معلولا له يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود
الملأ الذي فيه لانه ليس ههنا سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل
تقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيء ن تعرض الوهم ان يقال لو سلم لكن ان علل الاجسام السماوية
ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي ويكون متقدما عليه سواء جعلت
الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين وبلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء
مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد حتى
او عن اثنين **اشكال** لان يعسر كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزومهما عن واحد او عن
اثنين فقيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل المحوي ولا لعلة الحاوي وجودهم
قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي بعدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة
المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان
لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي
عن واحد ان يكون احدهما متوسطا دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما **واقول** في حله اختلف القائلون
باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف

بدون انها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصور وان عليها فالحاوي لكونه صادرا
بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول
فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفتقرا الى ما هو
كان اشارة الى المذهبين فالمتقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين ويقرر التنبيه لازالة الوهم
ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلا انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن
الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد
لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع
المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا
لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي هاهنا هو اخص قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع
لان التقدم بالطبع غير مقصود هاهنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة غير انعكاس
والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يورد هذا الاحتمال ساقط بذلك وهم وتنبيه او لعلك
تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه توحد عن جسم يوجد عنه جسم حاو واخر عن جسم يوجد عنه
هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر
فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فيجوا ايكن
ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر
الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض فيه امكان الخلا لوجه انما يعرضه تحدد الحاوي في باطنه لم يحدد
الحاوي لا يسبق له على المحوي وليس كل ما هو يتقدم مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية
والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة
لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان ش هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق
مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها
معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي
ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح معا
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي ... معا بحسب اعتبار نفسيهما عن واجب الوجود تخلو مكانيهما
غير واجب الوجود ثم ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان ان لم يملا كان
خلا انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط به
فيكون خلاف هذا الفصل واضح وقد مر ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي
اشارة وهذا القول واحد شوا تسبب التقدم لا لصورة الجسم الحاوي او نفسه الى يكون

من ... الصوره للحاوی او نفسه ... التی یکون مبدا الصوره او یکون هی لصورته ای نفسه التی لصورته ...
لا بدان ... والمتصور للجزئیات ... الا الانقسام لان الجزئیات منقسمة ...
صور الجزئیات ... منزلة الخیال ... الافلاک ... الجزئیات ...
فی کل جسم الفلک وهی النفس المنطبعه اما الصوره النوعیه او ... النوعیه ...
... ان الجوهر یرتسم فیها صور الجزئیات ... النفس المنطبعه عن الصوره النوعیه ... الصوره ...
واما نفسه التی یکون مبدا الصوره فهی النفس المجرده واما صوره الحاوی فهی صورته النوعیه

کصورته او الی جملته ای البرهان المذکور علی امتناع کون الحاوی علة للمحوی قائم سوا جعلت العلة
صوره الحاوی او نفسه التی یکون مبدا لصورته التی یکون هی کصورته او عین صورته او جعلت العلة جملة الحاوی
فان استلزام امکان الخلا حاصل مع الجمیع لان العلة ما لم یتم وجودها لا یکون علة ولیس هذه الا ساعرض علی
فانه لا یتم موجودا الا مع الجمیع **تذنیب** قد استبان انه لیست الاجسام السماویه عللا بعضها لبعض وانه
ایضا اذا افکرت مع نفسک علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام
والتی هی کمالیة لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فیه قوامها ولا توسط للجسم بین الشی وبین
ما لیس بجسم من هیولی او صوره حتی یوجدها او یوجد بها الجسم فاذن الصور الجسمیة لا یکون اسبابا
لهیولیات الاجسام ولا لصورها بل لعلها یکون معدة لاجسام لحلول صور ما یتحدد علیها او اعراض
لما بین امتناع کون کل حاو من السماویات علة لما تحویه وکان من المستبعد ان یکون المحوی علة للحاویه
کان الحکم بان الاجسام السماویه لیست عللا بعضها لبعض مما تقبله الاذهان بسرعة فجعل الشیخ
هذا الحکم تتمة للفصول المتقدمة لکن لما کان احد الحکمین الاولین غیر بین ختم الباب بایراد
البرهان العام علی امتناع کون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح
مبنی علی مقدمات احدیها ان الجسم انما یفعل بصورته لانه انما یکون موجودا بالفعل بصورته
ویکون فاعلا من حیث هو موجود بالفعل فان ما لا یکون موجودا بالفعل لا یمکن ان یکون فاعلا
ولا یمکن ان یفعل بمادته لانه یکون بها موجودا بالقوة ولا یکون من حیث هو بالقوه فاعلا والفاضل الشارح
علل امتناع کون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشی الواحد لا یکون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه
بان قال نص الشیخ فی النمط السابع علی ان علم الباری تعالی بغیره صور فی ذاته فذاته البسیطة فاعلة
قابلة معا **اقول** اما تعلیله المذکور فباطل لان الشی الواحد انما لا یکون قابلا وفاعلا لشی واحد فان الفاعل
یجب ان یصدر عنه المفعول والقابل لا یجب ان یحل فیه المقبول بل یمکن والواحد لا یکون نسبته الی واحد
بالوجوب والامکان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد یکون مثلا کالنفس فانها قابلة لما هو فیها
فاعلة لما دونها وههنا لو کانت مادة الجسم فاعلة لجسم اخر لکانت فاعلة بالنسبة الی ذلک الجسم وقابلة بالنسبة
الی الصوره الحالة فیها وهما متغایران فاذن التعلیل بذلک باطل واما قوله الشیخ نص علی ان علمه تعالی صور
فی ذاته فان کان علی ما ذکره کان للشیخ ان یقول اعتبار کونه عاقلا لا بسا غیر اعتبار کونه عقلا مجردا یصح
ان یقارنه صور المعقولات وان کان موضوع الاعتبارین شیئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل لتلک الصور
وبالاعتبار الثانی قابل لها علی ان الحق خلاف ما سنذکره فی موضعه المقدمة الثانیة ان الافعال الصادرة عن صور
الاجسام انما تصدر عنها بمشارکة الوضع وذلک لان الصور صنفان صور تقوم لمواد الاجسام کالصور
الجسمیة والنوعیة وهی کما ان قوامها بمواد تلک الاجسام فکذلک ما تصدر عنها بعد قوامها تصدر
بوساطة تلک المواد فیکون بمشارکة من الوضع ولذلک فان النار لا تسخن ای شی اتفق بل ما کان

فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدا اولا واجاب بان الميل
ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر الى الاقطار
او في الكيفيات بواسطة الطبايع وهي محركة ايضا وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادي الصناعية
كالبناء فانه مبدا الحركات الالات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصايغ فانهما مبدا آن
لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادي الصناعية لابد فيها من الشعور فيكون اخص من
المبادي القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور
فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي تحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا تحرك الحجر بواسطة
طبيعته فان الفاعل والواسطة لا محالة ان في الفعل بل في القاسر محرك اول وكذلك طبيعة المقسور
بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه
انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدا فما الحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول
هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدا الفاعلي حتى سبقت الاوهام العامية
الى ان البناء فاعل للبناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فنقول
في بيانه قد اعتبر في التعريف امران المحرك وهو المبدا والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان
يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات
لا عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدا للحركة القسرية وليس تحرك بالذات بل بالتسخير
او هي تحرك بالذات ولا يسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون
تحركه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض وايا ما كان فهو احتراز عن مبدا الحركة العرضية كطبيعة
النحاس من حيث انه صنم فانها وان كانت مبدا قريبا لحركته الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية
الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه محرك
بالعرض وطبيعته مبدا للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فايدة في تعدد المثال الا زيادة

الايضاح ٥

فان قوله بالذات يمكن ان يتعلق بالمبدا ويمكن ان يتعلق بحركه ١٢ م

اعلم ان الشارح مثل المتحرك بالعرض بالصنم والمتحرك بالعرض بالتمثال من النحاس وجالس السفينة والاحسن ان كلامي مثل على المتحرك بالعرض والمحرك بالعرض الكتاب فليس فيه الا تعدد الاضافة فلهذا غير الى هذا تنبيها على ذلك ٥ ح م

فان قلت قد سبق ان هذا الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها فنقول الحركات المنسوبة الى النفس
الارضية اما حركات اينية وهي الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالاغتذاء والنماء او في الكيف كما
يتحرك الثمار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبائع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى
خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى
الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت تحركه الى جهة مقتضى الطبيعة فان اول ما في الواسطة
والميلان هو اعانة في الحركة نعم انما تحرك النفس الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبائع فان النفس
تنهض الطبائع للحركة في الاقطار او في الكيفيات فتتحرك ولا مخالفة بين الطبائع وبين تلك الحركات فالقيد
بالاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية او الكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا الحد
المعروف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المحرك اي المحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد
او لا وعلى التقديرين فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة في ستة اقسام ومبادي الحركات الذاتية القريبة
٤ اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان تسمية الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها والحكم
انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالطبيعة او عرضية ان لم تكن حاصلة
فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما بالقوة خارجة عن المحرك او غير خارجة والاول القسرية والثانية الذاتية
وهي اما بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيط اما بالارادة وهي الفلكية او بغير ارادة
وهي الطبيعية والمركبة اما ان تكون مصدرها القوة الحيوانية او لا تكون والثانية الحركة النباتية والاول
اما ان تكون معها شعور وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا وهي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان
مبدا الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية ومع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل
حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها
بواسطة طبيعة اذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في هذا النفوس
بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفا قال في الاجسام
انما يتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما يتحرك ويفعل بالارادة او لا يتحرك
بالارادة اصلا فان لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا تكون مستقيمة التحريك والفعل او لا تكون والاول
يسمى طبيعة كالحجر في هبوطه والثانية تسمى نفسا نباتية كالنبات في تكونها ونشوها فاما التي تحرك بالارادة
حركات الى جهات شتى نموا وتشعبا للاصول وتنوعها وتطويلا وان حركت بالارادة في الجملة فان
لم يتعين تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها وان تعين فهي النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة
بما ذكر بقولنا مبدا الحركة اي مبدا فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اولا
احتراز عن النفس فانها مبدا النقص حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات
الذاتية وباقي القيود على ما مر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون
حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما
تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لا على الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان
النفس الحيوانية وان كانت مبدا الحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا
اعتبر في قسم الطبيعة ان تكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت قسمها لان الحركة انما
تصدر من الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية عن نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي
صورته النوعية فبغير ارادة وشعور وهي مبدا لجميع حركاته الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة ٥

قوله وذلك لوجهين احدهما انه يمكن استدلالا ان يكون فيه ميل مستقيم او لان اثبات الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم
فلو توقف عليه لزم الدور واما ثانيا فمعنى فهو الوسط بعيد وايضا حيث يحتمل بها انها استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يبين احكام
المحدد لسائر الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة يثبت بشهادة الارصاد فاذا ثبت انه ليس فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم
فيها كما ان المحدد لما يرد ان لا يفارق موضعه يريد ان لا ميل مستقيم فيه بقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا يحمل ان اثبات الميل
المستدير في المحدد لا اثبات بهذا النمط وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لا تدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة
قوله ان الكون والفساد يطلق باشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود
والمنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كائن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن
بحسب الذات قوله فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد قال الامام ظاهر الكلام مشعر بان يكون قوله هذا اشارة
الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال واذا انفصل الجسم تفسد الهيئة التي كانت ويكون جسمان آخران فهو
يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان بحسب النفوذ امرا فيه يقتضي زوال اتصاله وكذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه
الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا
الشرح ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله لهذا
اشارة الى وجود الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد قوله ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر اي بالطبع
لانه ليس ان الحركة في الجوهر وهو الكون والفساد او الخرق والالتئام يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة
في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة ~~بانتفاء الحركة المستقيمة~~ متقدما عليها تقدما طبيعيا لان التقدم الطبيعي هو ان يكون المتقدم بحيث
يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس وكذلك هنا
واما قوله عند القائلين بها احترازا عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت لحركتها اول ووسط واخر
والصورة انما تحصل في انتهاء الحركة فتكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هف قوله ويدخل فيه من قبل ان
الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة الاينية لان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فان حركته تستلزم حركاتها
ولا غاية فالى الثاني ان حركته معه بالزمان لكن يتقدم عليه المتقدم معه زمانه عند لا ازم قوله اراد ان يتكلم ايضا على العنصريات
لما ذكر الشيخ احوال الاجسام العنصرية قوى بهيئة نحو الفعل وقوى بهيئة نحو الانفعال وعلله فيهما قوى وجب البحث عن تلك القوى عن
وبين معنى الهيئة نحو الفعل والانفعال وعن تلك القوى المعروفة بشرع الشارح وقال المعنى بالقوى هاهنا الكيفيات وبالهيئة اعداد موضوعاتها
بالفعل او الانفعال فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل
فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة العامة لكن الاجسام انما تتهيأ وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فكذلك
نعت الاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادئ التغير والتغيير قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان يشرع في بيان القوى
المعروفة واما قوله اي من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البسائط فان النار اذا اثرت
في الماء تصاعد منه بخارات وليست هي الا اجزاء مائية مع اجزاء هوائية فان بعض الماء يفسد ويصير هواء واذا تصاعد استصحب بعض الاجزاء
المائية المخلوطة به قوله كان تعريفها اي تعريفات المحسوسات لا تمكن الا بالاضافات كتعريفه قبول الاشكال في تعريف الرطوبة او اعتبارات
لازمة كما من شانه احداث الخفة والتحليل في تعريف النار وفيها هنا نظر لانه ليس يدل الا على انه لا يعرف الجزئيات من المحسوسات واما تعريف ماهياتها
فان التعريف انما هو للماهية الكلية والحق ان الاحساس بالجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاس اذا احس بالجزئي وانطبع صورته في
الخيال جرد النفس منها صورة كلية بحذف تلك الصورة الجزئية المحسوسة معه لعقال الصورة الكلية من واحد الصور فحصول الجزئيات كاف
في حصول الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة النار المفرط الحارة اذا صيب في عضو تفرق اتصاله تفرقا متقاربا الوضع حتى تحس
الالم بالجملة واما التخدير فهو تبريد العضو بعد ما يذاق قوله فيما بعد مطالب من هذه الكيفيات تعليقه لان التبريد من قوله ان يفعل بالكيف
ولعل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبسائطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او
كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان صنعت في اللطيف حدثت الحرافة او في الكثيف
حدثت المرارة او في المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة او في الكثيف حدثت العفوصة او في المعتدل حدثت
القبض والقوة المعتدلة ان صنعت في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة هذه البسيطة
ونحن نقول لا شك ان العفوصة والقبض شديد لان العافص يقبض ظاهر اللسان والقابض يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب السلخ
والضعف اما ان يقتضي اختلافهما بالنوع او لا فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه
الانواع له مراتب غير متناهية في السلخ والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف في النوعية فلا يكون العفوصة
والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالسلخ والضعف واما قوله على ما هو مشهور في كتب الطب مشعر بانه من المباحث
الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكمية ○ م

قوله والرطوبة قد فسرها الشيخ في الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا انفتشا احواله لحداثة الصفا بما يليه وسهولة تشكل بغيره ما ظهر
ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو كان
الرطوبة نفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق والفرق مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل في هذا المعنى من الدهن والعسل وقول الاكثر
في سهولة الالتصاق ممنوع بل انهما متساويان في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فعسر يجمعه فيهما فيظهر ان العسل والدهن اعسر انفصالا من الماء و
الحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء لما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق
لزم ان يكون متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل
التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال اكثر تعليم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالا
الشارح فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق
حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالعرفية الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا ينافي ذلك بداهة مفهومه واما قوله فالجمهور يسمون الرطوبة بالبلة فهو خطأ
من النقل لان الشيخ بعد ما عرف البلة بما يعلق الى ان قال الرطوبة قد تقال للبلة وقد تقال للكيفية وكلامنا في الرطوبة الكيفية لم يقل قد ذهب الجمهور وليس كلامه
الا ان الرطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل قوله وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة في الشفاء ان فهنا رطب
الجوهر ومبلولا ومنتقعا والرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبلول ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى باطنه والجاف
ايضا المبل كما ان اليابس يا را الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد بهما الا معرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى
ان الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف فلما ذكر عما لا اهتمام به وهو لا يريد البحث وقوله ولا يستعمل بالبيانات العامية والمناقضات الاعتبار
تعبير للامام انه استعمل ذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله لحدثهما لان الوجدان لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتي من قوله ثم اكمه
اذا فتشت واحدث التأمل اما البيانات العامية فمثل اقوال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك عن التفتت ولولا
ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يستلزم استمساكا عن التفتت واما المناقضة فكما قال لو كان الرطوبة
كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها للاشكال الغريبة وتمام نقاتها اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيد
الاستمساك بل ذلك انما هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة واما الثاني فلانا لم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء
بذلك ثم ان الرطوبة مما يدل على ان الرطوبة لا تجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكل شيء وليس برطب
قوله واما اللين كما في الحس يستعمل عن صنع بالنصف اي لا يكون لنبواته سيلان حتى ينقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا احترازا عن اللزج كالى الالطف
قال الامام الجسم اذا كان يطاعن ويغمر تحت الاصبع او ما يجري مجراها يقال انه لين وههنا امور ثلثة الانغمار وهو حركة الحاصلة في سطحه وشكل التقعير
الذي يحدث به معا وما يسلك لحركة واستعداد الانغمار واذا لم يطاعن الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وههنا امور عدم الانغمار وبقاء
شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغمار وليس اللين والصلابة الا الاحوال يرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا
للانفعال عن الشكل الحاصر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال من الشكل الحاصر وهو الذي ذكره الشيخ
في غير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة
واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست محسوسة فضلا عن انها ملموسة وثانيها ان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد
الانغمار وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منها بل مما معروضا الاستعداد ولا يلزم من ان معروضه ليس بمحسوس كونه ان
يكون كيفية محسوسة لعروضها من الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقائق
معاشرة مداركه بالحس والتجربة وما ذكر في تعريفها انما هو آثارها ليعقل ما بها مما يتميز بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغمار ولا
الرطوبة سهولة التشكل بل مما لا يلزمان لهما بعين انهما على ضرب من التجوز والحاد مما في الارم لا يسلم الحاد مما في الحقيقة والاشارة
بقوله والشيخ انما ذكر آثار مما الى وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعسر به قبول الانغمار من الشكل الحاصر
والقوام الغير السيال وان لا يمتد كثيرا ولا يفرق بسهولة وقبول الانغمار هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورابعها ان معنى
اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والانفصال فيظهر الفرق وانما قلنا ان معنى اللين يشتمل على عدم
التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانغمار مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يقتضي عدم
سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الوجهين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان اعتبر في مفهوم الرطوبة اولا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة
جزء من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة قوله
والسلاسة والكثافة لما كانتا اسما لما هي كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق وذلك كالتين اليابس ولا رطب تبع المزاج قوله ومما يتصل
بكون الشيء معدا للانفعال فالقائل ان يقول المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس مبناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل او
الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منهما فاعلا وبتوسط الآخر منفعلا فكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما
فعليين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليين تخصيص بلا مخصص قوله في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر
ولهذا لم يعتبر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتحليل والجمع والتسويد ولم يعتبر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم
الانفعالية من قبول التشكل والتفرق والاتصال. ٥ م

ضعف صح اسمان هم

ملاقية لجرمها او كان لجسمها حال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بموادها لا بالمواد الاجسام
كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما حصلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما
يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم تكن نفسا لذلك الجسم
هذا خلف وقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع
لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم
يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن
ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور العالية بالاجسام
والتي هي كمالية لها اعني النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله
حتى توجدها اولا فتوجد بها الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون
اسبابا للهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك سبب امتناع صدور الاجسام عنها وتم
البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تحدد عليها او اعراض اشارة الى
كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور
كالنار التي تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها
معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام
مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين
وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول
هداية وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشاركه شيء
اخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية
معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا الا لشيء ما
الا بتوسط احدها ولا مبدا للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول جوهرا من هذه الجواهر العقلية
واحدا وان تكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية وقد ثبت بالطرق
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود
غير مقول على كثرة من الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه
ما ثبت لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت
من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدا الا لواحد وامتناع كون
ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر
والثاني ان باقي هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة

من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم الفصل ايضا بالتحصيل **زيادة تحصيل** وليس يجوز ان يترتب العقليات بحيث يلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فحينئذ لم يكن الاجرام السماوية بعدي في الوجود مع استمرار وجود الجواهر العقلية حسب دوام وجودها نازلة في استعداد الوجود مع نزول السماويات **ت** هذا الفصل يشتمل على بيان حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مستندة بعدها وذلك لان العقول ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الا الى العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تناهي عدد الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يمكن اقل عددا من الافلاك وان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم به ليس بمتجه **زيادة تحصيل** فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول مبتدئا بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يعني بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا حمل على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدا الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد اخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما علة اولا او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يعلو بعضها بعضا معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا اشار الشيخ **بقوله** ومعلوم ان الاشياء انما تلزم من واحد حسب تكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسنادها الى غيره بالاجمال وبقي هاهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة **فنقول** انا افرضنا مبدا اول ولنكن آ وصدر عنه شيء واحد ولنكن ب ثم هو في اولى مراتب معلولاته

ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثالثة المراتب
ستة لا تقدم لاحدها على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثالثة المراتب
سبعة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث
وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب. ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى العالي شيء حتى اعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة
لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد
واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا
عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود
لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة
لها ثم اذا اقيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى
وجودها واذا اقيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير وهو لازم لتلك الماهية
بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود
بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول مجردا بذاته لزمه ان يكون عاقلا
لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان
ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحدها في اول المراتب هو الوجود وفي ثانيها هي الهوية
اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده
من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر العموم عن الوجود
اما ما عساه تقدمها على غيرها فهي في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واشتمال العقل الاول على
هذه الامور تضمنا والتزاما ان كان المعلول الاول هو هذه الجملة ليس باعتبار ان الواحد او الهوية والامكان تشترك
في انها حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة في ذاته
من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدائه
فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الاول والباقية تشتركان في انهما
حالة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدائه وهو المراد من قول من ذكر التثنية
واذ تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن فنقول قول الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي
وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول واذا لا سبيل الى ذلك بل علم

اي العقل الاول المشتمل على هذه الامور الستة

بالاجمال ان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك
هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول
فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول قوله
ولا يجب ان يكون هناك اختلاف الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود
وانه يعقل ذاته ويعقل الاول. اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول
لا يمكن الا من هذا الوجه والماذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول
الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بما للامر
عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشيء. اشارة الى امرين احدهما ما يفيض
من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما اللذان يعبر عنهما بعقل المبدأ ووجوب الوجود
اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتيه المذكورتين اللتين بهما صار مبدأ العقل
اخر وقوله وبما له من ذاته مبدأ لشيء اخر. اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين اللتين بهما
صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفين. اشارة الى امكان
كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع
ما لا له اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله
وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب. اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما
من قبل وانما ذكرهما هاهنا لكونهما مقومتان لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على
استلزامهما الاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري
والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة. اي ينبغي ان يسند عليته للعقل الذي علة العقل
الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدائه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته
فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفايض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة
ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون هو مع ما هو للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالاخر
مبدأ الجوهر جسماني. ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا
لصورة ومادة جسمانيتين. اي الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث
كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها
فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية
والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة
ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب

الى المبدا في الترتيب كان للصوره تقدم العلية على الماده فهذا ما اردنا بيانه واما اطنبنا القول فيه
لان اكثر الفضلا الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها
على تجهيل المتقدمين من الحكما والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل
الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا
في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط
وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه
المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي
سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب
وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع
اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل الاخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفا
والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده
مبدا للعقل الاخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل
الامكان وعقله لنفسه مبدائين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها
ان كانت هي التي اوردها في هذا الموضع على قصور بل العمري فقد كفى للشيخ بحجته في موضع خير سلب الفصحاء
فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها
لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية
في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انا على تقدير تسليم كونها
امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلل الموجودة
بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظن بل هي
مما يقع على ما تحتها بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما
من معلولات والامكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول من حيث كمالاته
فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر
معه شي من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من معلولات وعلى التقدير
الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال الله تعالى
ونحن لا نمنع ان يكون عن شي واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها
داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة

او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا لم يلزم عنه لذاته شي وليشاركه ذلك اللازم شي فيتبع منهما الكثرة
كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول
ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قول من جعل
الجوهر جنسا لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع
لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة
في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة
والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال
والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدا للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدا للكائن
المناسب للمادة دليلا والذي عوّل عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال
في برهان الشفا واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا اشرف وهذا اخس فاعلم انه خلط فليت شعري كيف
استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مبدآن احدهما
اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب اسناده الى السبب الاتم
لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لا خطابي وما قال الشيخ في سائر كتبه
في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري
من الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدايها
اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسب لها على انه ليس يحتاج
في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل ولو لم يجزم الفاضل بذلك وكيف وهو معترف
بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا ان الماخذ بعد تمهيد سبل
صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل
بما مرّ وهم وتنبيه ولئن اذا علمنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف وجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف
الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس
كليا ت لعرسر الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك
العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فلابد ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك الى غير النهاية
والتنبيه على فساده بان يقال انا علمنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة
ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة
في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات تذكير فالاول ابدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة
مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى
جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي ت لما كان الابداع الحادث بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك

وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء اخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما
بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل
الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني من
المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسطه
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع
بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان
موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات
التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه
وما ذكر بين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وما في الفصل ظاهر انما وسمه بالتذكير
لكونه جامعا المقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا

اشارة فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرارها لزوما ما لم يقترن بها الصور ثم يريد بيان ترتيب صدور
ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل
الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالعقل الفعال وانما كانت
الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون
سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة
لكن ليس هناك ما يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة
وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها بما يوجد فيه اختلاف
في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك موادها بما يوجد فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية
والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب
ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون لما يختلف فيه مبدا تهيؤها للصور المختلفة
والا لكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لموجود
اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون ما ارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول
في كون الصورة علة للمادة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة منها رسم
صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد

من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وحده العقل والطبيعة
المتقدمة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قيل انكم تقيمون امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية
جزءا من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة
بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث تقبل التغير والحركة في حيز ما كما مر قوله واما الصور فتفيض
ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقاتها بحسب استعداداتها
المختلفة ش لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدائها اشتغل بذكر الصورة وبين
انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة
المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك
بان يكون اذا اختص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة
منه تجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة
وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات لها والمعد
هو الذي تحدث عنه في المستعد امر ما تصير مناسبته لذلك الامر الذي بعينه اولى من مناسبته
لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجوده هو اولى من غيره من واهب الصور ولو كانت المادة على
الهيولى الاولى العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها
وذلك الاختلاف ايضا ينتسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان تختص به مادة دون مادة
الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة
ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية
شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار حقيقا ان تفيض الصورة
الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدأ لاختلافها
الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط واحوال تدق عن ادراك
الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر ش يريد ان يشير الى
سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية
لتفصيل كرة كرة بما يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الى اربع كرات
مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فيدق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ
ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه قالوا ان
الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم محاكته له التسخن حتى
يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار

هو لبابها

كما في حركات الشمس

من ك

منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض وقلة الحر
وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة امام الحر وامام البرد لكن الرطب الذي يلي الارض ٣
هو ابرد والذي يلي النار هو اسخن وهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند الشيخ
لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور المنوعة غير الجسمية ولما كانت
سائر الصور ما بحركة والسكون ثانيا والحول الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي
هي الابعاد فحفظ ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخر تسبق الابعاد
وان سلمنا مثل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما يحسن ان يعرض
في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ ما صلح المواضع
لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون
الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة بعض الهامات الاجرام السماوية اما عن
اربعة اجرام واما عن علة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب انقساما
من الاسباب الخفية علينا قوله ويحسب فيها بحسب نسبتها من السماويه وعن امور منبعثة من السماوية
امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدّها وهناك بعض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة
من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ش اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات
فذكر انها انما تجب لشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات
اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها
وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه
الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات وكالهيئات
الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور
الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعّالة في موادها وموادّ غيرها
واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية
فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور
والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماويه انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات
المذكورة التي تجعل موضوعاتها ان يكون مبادي افعال تخصّها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين
السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعدّ بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية
والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره
في النمط الثاني قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال

بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العاليه وهذه الجمل وان اوردناها على سبيل الاقتصار
فان تاملك ما اعطيتنه من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان ثم لنشير الى ان اخر مراتب
الموجودات العقلية جوهر عقلي مثل النفس الناطقه كما كان اولها جوهرا عقليا مثل النفس الناطقه
كما كان اولها جوهرا عقليا مثل العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول
ابداعه بريا من القوه والنقصان كل البراءه وهذا الجوهر لما كان موجودا بوساطة كثيرة
محتاجا لحدوث ماده كان كمالاته متاخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمالات من افاضات الجواهر
العاليه العقلية عليها بالالات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى
الى اخر المراتب قطع الكلام من هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة
ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات بعض
اعترافهم بان السماويات صالحه للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا
عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى او الاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع
المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرايط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم
لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه
وهذا ناقض لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل
فهلا استندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه في بعض كتبه الى محمد الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو
ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقه او عند تعدد القوابل كالعقل
الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا الماده لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه
اقول هذا الجواب ليس مرضيا على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول وبين العقول المجردة
في نفي الفعل بتوسط الالة والماده عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال
صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل
لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب
لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل ماده وتخصيص كل ماده به دون غيره فاذن
فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر
العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات
ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال
الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شي الى ما يسبقه بالزمان وهما

دوام الاستكمال

ممتنعا عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه النمط السابع في التجريد يريد ان يدرس
في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات
وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول تعالى جميع الموجودات
الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية
وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير
وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد
الجسمانية تنبيه تامل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من
الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما ذكر
في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود
ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه
ومراتب البدو بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة
النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور
من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وهنا تنتهي مراتب البدو ويكون بعدها
مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية
وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها
والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى تشتمل عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر
ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منتهيه من الجانبين الى
الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الاخر
العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية
غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها
وحافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل تكون باقية بما هو مبدأ الوجود من الجواهر
الباقية ش لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها
غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها
بعد الموت كذلك واشار بلفظه لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم

لانا نقول لا نسلم انه لا بد من انحلال البدن لا وهما بل الحق فيها والله اعلم ان الاحلال عند انحلال البدن انما وقع لو
والاشياء بالنقيض ماذكر من التفصيل ان ثبتت الاخرى مع انه لم يتحد وذلك بعد ما لم يكن مثبتا الجواب الجملى ان العلم الواحد كان

وبقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى كما لاتها الذاتية الباقية معها بقائها الى بها استدل
على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي له آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه
لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكما لاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها
لا تضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واثم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود
من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان يلي ما هو عمدة من اهل
هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم
ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث
الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان
فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يطرو من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة
البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الذي من شانه ان يطرو منه الفساد
حفظ ما لذلك الشي لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا
الفصل تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات
لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للالة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال
كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية
في طريق الانحلال والقوى العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع
كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيد لك
بيانا فاقول ان الشي قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له
في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه
التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظان ومعنى تسمية هذا الفصل
بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة
بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشي الحاضر اما مع المانع كون نسبته الى العمى
اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار الغافل لا ابه
بلا به وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي
ان فقدان الالات ~~تكرار لما سلف في الفصل المتقدم~~ بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال
لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الدائمة المستفادة من العقل الفعال
فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالات لها
بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من ان كون النفس

[illegible]

عاملة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات اللازمة
الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة
في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلة وتاليها متصل بكلام مستثنى حتى
في قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس
بالآلات البدنية لكان كلما تعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال
التي تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية
قد تكون بسبب التمرن الحاصل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة
له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها تكون
اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في
سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن
والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمع
والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك
قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصل بسالبة جزئية تقديره ولكن
ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل النفس في تعقلها
بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المودية الى
العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا
الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات البدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ
اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلات
دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها
بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل ليس في صورة
معينة تدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا
قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المقتضي لبقاء النفس على كمال تعقلها حدا
معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في كمال الكهولة
واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك الحد
وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية
حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص عنها وراءها ثم انه حمل الازدياد

في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوى الحيوانية
تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة
عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحق المعتبر من الصحة التي لا تزيد
ولا تنقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص
ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول
للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت مقتصرة ٢
بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك
واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فعن ما نحن فيه على ما مر
هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية تكون صح
في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة
للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك
على كل ما تفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي تقابل الاعتبار تستعمل البرهانيات وما يجري
مجراها انما تعلق المقسمات زيادة تبصرة تامل ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر
الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبع فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال اتبعت فعلا فعلا خ
غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية قال الشارح يعني اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره
وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل
القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما
القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتأثر
الحواس عن المحسوسات في المدارك وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى
طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طباع العناصر التي هي موضوعات تلك القوى فيها فتكون
تلك الطباع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي
الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها او تبطل
كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة
قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقديره ان افعال وتقديره صح
القوة العاقلة لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فقد تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة
ليست ببدنية والعاقلة وان كان فعلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ويكل بالانفعال

لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال وقد يكون كثيرا لجواز ما وصف
ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها لمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن
التعقل لا دائما ولكن لضعف معاونها والحاصل ان يكون الافعال بوهن القوى البدنية او بطلانها
دائما والاوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح
بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض
بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الحال يدرك البقة بعد تخيل الجبل
فاذن الحكم بان الضعيف عند شعوره اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره
ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تاثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة
ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك الآلات بوجه ولا تدرك
ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى
العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها مع مبنيه
على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن
ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل
مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن
ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها
والجميع ما نطق انها الآتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح
على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط الثالث من امتناع صدور
الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة
التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لاتضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة
بادراك كل شيء زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له
او كانت لا تعقله البتة هذه حجة رابعة ومن اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات
احدها ان الادراك انما يكون لمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته
كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان
مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة
اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلات لها في افعالها وهذا ايضا مر بيانه في النمط
والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية
كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض

بشئ وتجرد البعض عنه وذلك الشئ اما مادى وهو كتغاير الانسان الحسى للانسان
من حيث هو طبيعه او غير مادى وهو كتغاير الانسان الكلى للانسان من حيث هو طبيعه
ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد و ما يجرى مجراها
على ما بين فى النمط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة
من حملية ومنفصلة وهى قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقلة له فى وقت من الاوقات واللزوم الما يتبين بابطال قسم آخر تصيره
المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت والشيخ
ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة قوله لانا انما نتعقل بحصول صورة المتعقل لها
ن وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التى ذكرناها وانما اورد هاهنا لان القسم الفاسد من المنفصلة
انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم تكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم يكن لها ن متصلة اخرى وضع فى مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفى تاليها
تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية ن اشارة الى المقدمة الثالثة
وهى كون المادة آلة للمدرك المادية وقوله فيلزم ان يكون ما حصل لها من صورة المتعقل
من مادته موجودا فى مادته ايضا ه اشارة الى المقدمة الثانية وقوله وان حصوله متجدد فهو
غير الصورة التى لم تزل له فى مادته لمادته بالعدد ن اشارة الى تغاير الصورتين اعنى صورتى
الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتى التعقل وعدمه وهذا التغاير
لازم للتالى المذكور وقوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها
صورتان لشئ واحد معا ن اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافها اعراض
باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا ن
اشارة الى ما مر فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم وهو فرض
استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة اما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود
معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لالتها تكون الصورة
التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما ن اشارة الى
معيتها فى جميع الاوقات قوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا توجب التعقل
اصلا ن انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة قوله وليس
ولا واحد من الامرين بصحيح ن استثنا لنقيض التالى لفساد قسمى المنفصلة معا لان الحس كون الانسان
متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب

والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل
البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين
في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك
وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول
ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء بعينه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتقت
لفظة الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء
ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء
المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا
وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا وان زاد وقال
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول
من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة وهذا هذيان
كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد
غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق
بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا
انما هو فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع ما يقابلها والفرق
بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا
وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم
بنفس ما لم يكن ماهية للسماء التي يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها
قوله لا يلزم من كون العاقل متعقلا لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان
احدهما حالة في العاقل والاخرى بمحل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقل لو كانت محلا للصورة
من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا
بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن
العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق
بين الصورتين بان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط فليس هذا النوع
من الحلول افتراقا ثانيا على ما مر وافتراق التي باحد الشيئين المتماثلين دون الاخر غير معقول ومع ذلك
فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين في الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم

فلا يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك
اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي
متخالفة بالحقائق ومتشاركة في الاسم واحد وهو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى
غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي يتوقف ذكرها ومنها ان قوله لا يخلو بعضها
تقتضي اما كون النفس عالمة لصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ ابدا او غير عالمة بشئ منها
في وقت من الاوقات وذلك ليس بالكم الذي ذكر لم وجه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة
الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يحدث لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها
لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت
مدركة لذاتها وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة
تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته اقول لما فرغ من اقامة الحجة
على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى كمال الكلام في بقائها على كمالاتها الدائمة بعد مفارقة
البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل
منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة
عمدنا بالكلام الى الاصل من جزئيه اقول هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط
غير حال في شئ من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو
باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليها واذ تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان
كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين
وشئ بالموضوعات الغير القارة
اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن
اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها او على التقديرين فالبسيط الغير الحال الذي
اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض
وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب اقول
هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فلا كانت
النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها
في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن

امثال هذه حتى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها ای اذا ثبت ان النفس اما
اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو محال في عزمه ما يقبل الفساد
فان البقا وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن
ان يفسد واما ما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود
مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح وقال لو كان للنفس هيولى وصورة كما للعناصر هيولى الاجسام
وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها
وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما
ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني
لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة
بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضنا ها جزءا منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام
بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها
عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير
في اقامتها كانت باقية عند بقائها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة
اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير
لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي
مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عنده مركبة
من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة
يقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والاجسام انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة
وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك
الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن
ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط
عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان
فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون
حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد
ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما
كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية

تقارنه وتقومه نوعا محصّلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني
النفس فيحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك قبل الصورة المقارنة له المقومة اياه على جهة
كان ذلك المبدا مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بزوال الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ
عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي
البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا
لفساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس
من حيث هي صورة او مبدا صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا
حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا
في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدا لتلك الصورة ولم يوجب
استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدئها ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث
معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد
العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه
المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء
عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حالة
والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته
وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط • ش لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها
التي هي كمالاتها اللائقة بها اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب من سلف في ذلك كان
مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه
عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدا
والمعاد في فصل ترجمته بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب
تقريرا لمذهبهم في المبدا والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا
المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو ظاهر **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل آ ثم
عقل ب ايكون كما كان عندما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه
ما تقدم ذكره • ش معناه ظاهر وزيادة التنبيه هي انه يلزم اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ

فهو مجرد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي آ
وصار مع ذلك ب كان من القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها
في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا وهم آخر وتنبيه وهؤلاء
ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال
وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد
والعقل الفعال هو نفسه تتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا
قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة وواصلة الى كل معقول
على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصوره قائمة ش هذا الوهم هو
قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي
هو نحو العقل الفعال بعينه ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض
غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي يعقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها
معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا
الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد
حين ما تتصوره قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور
المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول
الثلاثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه
المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يعلمونه ولا فرفوريوس نفسه
وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ش الحشف
اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان
مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل
ان شيئا ما صار شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر
ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول ش لما فرغ
من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع الاتحاد الذي يعرض
نفس الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول
ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء
الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء او
الاسود ابيض اما بالقوة واما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر

كما يقال صار

فمن كب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو بعد بين المعتبر
بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة و هو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا اخر
وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشيخ لانه مخيل وسبب تخيله بطنه
عوام المتالهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل واحد
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا
أن كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر ولم يحدث ان كان المعروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا
معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية
خلع المائية ولبس الهوائية وما جرى هذا المجرى ش تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد
وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه فلذلك الاول فالحال
بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما
واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل بعديين احدهما
ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر بالعكس والشيخ
ابطل هذا القسم بابطال التعدد الاول فقط لان التعدد الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد
معا وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من البلد فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث
شيء اخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه
شيء اخر او لم يحدث ان كان ما لغرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة وهي ان المصدرية الكائنة
مع لفظة كان وما علا كلمه بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك
لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا
والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث
فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال الحدوث في مفهوم الاتحاد
بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى تذنيب
فيظهر لكم من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في اخر ش لما ابطل
المذهب المذكور صرح بكيفية انطباع الجوهر العاقل بها لانه فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول
على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء اخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما
عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور بالتعيين وسماه الصور العقلية
قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء

وقد يجوز ان يسبق الصورة اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله
موجوداً ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني • لما فرغ من بيان كيفية
ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية
على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية
التي هي صورها كتعقل الانسان عملاً غريباً لم يسبقه احد الى ذلك ولاتخاذه ما تعقله بعد ذلك
ويسمى علماً فعلياً والى ما يكون معلولاً للاعيان الخارجية كتعقل الانسان ما يشاهد صورته
ويسمى علماً انفعالياً ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد
من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الاعيان او غيره موجودها بعد
في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول
المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته • هذه قسمة اخرى لكل واحد
من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل
انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان تحصل من سبب عقلي كالعقل
الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصورة (اما بالذات او بالوسائط) واما ان تحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء
خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول
المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته موجود
والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعلياً كما مر وحاصلاً له من ذاته لا من غيره لما مر ايضاً
واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً لان الفاعل لا يكون قابلاً وفي وجود
الانفعاليات منها ايضاً نظراً لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث

اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة
لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده
طولاً وعرضاً • لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه
يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما مر في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول
الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة
التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها
معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة
المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او
عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من حيث كون الجميع ممكنة محتاجة اليه

النازلة

في الاشارة الى اولها
الاول معقول الذات لا الغير

وهو احتياج عرضي في نفسها وفي جميع آحاد السلسلة فيه ما ننبه اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدرِكا ومدرَكا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب. للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرِك واعتبار من حيث حال ما للمدرَك وتختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرِك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرَك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك معلوله ولما كان هذا هكذا ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته مع ان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول الذات بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها ففي بعض مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته

غيره ولكونه عالما ما دام يعقل ذاته لما مرّ ان كل مجرد عالم بذاته فهو عاقل لذاته معقول لذاته ولكونه مبدأ لغيره اي علة لغيره

ثم يلزم فيتبينه عقلاً بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة
وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول
يعرض له لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك
في وحدانية ذاته تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض
بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور
متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا تكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة
على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة
بسبب تعقله الذاتي بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه
مترتبة ترتيب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها
ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت
تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم
بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان
القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول
موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده
فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا
لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا
فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراكه ذاته
الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك

المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك لمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن أن
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل إنما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها فإن حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم أن حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فإذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه
وإذ تقدم هذا فأقول قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود
إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول فإذا حكمت بكون
العلتين أعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
أيضا أعني المعلول الأول وعقل الأول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي
كون أحدهما مباينا للأول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير
احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الأول الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والأول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة
فهذا أصل إن حققته وبسطته انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية إن شاء الله
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا
لا يليق أن يعد أمثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاختصار ههنا على هذا
الإيماء أولى **إشارة** الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة
إلى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي
أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ~~تعقلها بها~~ وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك
غير الإدراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده بل مثل أن يعقل أن
كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا
ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولا له

على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون
ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي ويقال ان العاقل الاول يعقل الكسوف لان بين كون القمر في موضع كذا
وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود يعقل ذلك امرا ثابتا
قبل كون الكسوف ومعه وبعده ت تريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير
وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات
من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس
او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته
تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا
لانك قسم اللفظ المفرد ايضا دون المركب و
هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت
كلي ولم يعرف فيها الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يعقل به حكم عليه طبيعة
توجد في شخصه المتصف بتلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد
بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى
ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها
العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها مع كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا
ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك
علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها
وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي
تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض
على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما علم الوجود عن معاودة
اياها شيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم
بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون
ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها
بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال
منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخص ذلك
لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب

اول

يخصص

بالنسبة اليها من حيث هي طبايع انقضائية تخالف يتخصص به اى يتخصص بتلك الحركات بطبيعة حكم المبدا
وانما نسبتها الى المبدا كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة
علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان يعقل كون القمر في موضع كذا
الى آخره ومعناه ان من يعقل ان يكون القمر في اول الحمل مثلا ويعقل كونه في اول الثور يكون
كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي يسار القمر فيه من اول الحمل
عشر درجات فانما يكون يعقل العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
وظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل
واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة عن محتاج اليه كما ظنه
الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** وقد تتغير الصفات على وجوه ش هذا الفصل يشتمل على
قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف
وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة
ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية
لاضافة الى غيره وليست متقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا
وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف
قوله منها مثل ان يسود الذي كان ابيض فذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة ش هذا
هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها
مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه
فاستحال يؤاخذ عن صفته لكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة
يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد
وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا بالاضافات المتعينة
بعلو ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك
في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء
انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله ش وهذا هو الصنف الثالث
وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء الخارج
وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن
تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان
القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ

للاشتباه

المتعينة خ

لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير ولاجل ذلك لا تتغير الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وتتغير بتغيرها الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بالشيء مما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بالمعنى الكلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بالجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته يحققها الا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة واضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلحقها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم وتجدد تعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم ينضم الى ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئته يحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله ثم ليس موضوعا للتغير الجزئي ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات اقول لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات غير لازمة لزوما

فان التغير فيها بمعنى التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا
تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وما لا اشارة لهذا الحكم الكلي **واعترض**
الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها للمسمى يتعلق بها الموصوف والصفة
المتقررة فيهما بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يطرأ ان الاضافة عارضة
له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحتف ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود
الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل
فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط **نكتة** كونك يمينا وشمالا
اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك يتبعها اضافة لاحقة او
لازمة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **ش** اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة
وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر **ش** هذا الحكم كالنتيجة
لما قيل وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما سبق في النمط الرابع
الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا **الكبرى** كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور
ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فذكر رفعا لهذا التوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة **واعلم**
ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها
في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه
لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في
بعض الصور وهذا من آداب الفقهاء ومن يجري مجراهم والجواز يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها
على الوجه الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن
الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على
الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني **قوله** ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له

بتوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون
كما علمت. هذا تاكيد لاحاطة علمه تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي
لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق
منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا غير متاتية لعدم قبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود
الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته بالتوهم
زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في
جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخا رجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما
مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بتوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب **اشارة** فالعناية هي احاطة علم الاول
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل
منبع لفيضان الخير في الكل **ش** هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس الصادر ذكر
ولما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد
واعاده ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه
وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا بكلامه
ثم تعرض للحد تخلصا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتعريف المراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز
ان يعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض
منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما
بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا
فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير
ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها
في تتميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام
الحيوانية لا يمكن ان يكون فضيلتها لها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها
واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتادى احوالها واحوال الامور
التي في العالم الى ان يقع لها خطا عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب عامل
في عقد ضار

معلوما او مساويا

من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغنى غناءها او يكون بحيث يعرض لها
عند المصادمات عارض خطأ ما وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات المصادمات ع
اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه مرضى به بالعرض ش لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية صح
وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه وبحسبه تحقيق ماهية الشر من الخوض
في المطلوب. فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يمنع الشيء الموجه
الى كماله عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة
مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا
في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو
كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها
اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا
ليسا من حيث هما صادران عن قوتين الغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين صح
انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة
عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض
لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي
ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى
المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل مثلا فقد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم
كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك
الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة ~~مؤدية الى تلك الاعدام~~ واما
في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب احتمال
وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على
ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه
اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن
ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف
عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها احراق بعض المركبات
بالاحراق ويكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة لا كلها

والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا صح

والكون والفساد وهي تحليل ما بالقياس الى الكل ووقوع المقاوم المفضي لقصور بعض مهو عارض كما لا ينفك منها بل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرًّا محضًا او يغلب الشر فيها او يتساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوتيه الشهوانية والغضبية في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاقسام هي اعظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يمكن ان يكون بحيث لا يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها **قال الفاضل الشارح** هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال لِمَ عن افعاله واردًا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول **والجواب** ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيقولون ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر **ثم قال** انهم يستدلون على كون الشر عدمًا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم لتمثيلات لا تفيد يقينا **والجواب** انهم لما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر مضطرون في وجوه استعمالاتهم وتلخيص ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء **ثم ان** الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي والخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبًا **ثم ذكر** ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لِمَ خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول **اقول** لا حاجة بنا ههنا الى ان نحكم

اللذات العقلية مع علم الخالق بالالام الكثيرة كان ذلك التزاما للشر الغالب وللخير المغلوب بازاء نيل المقصود لعرض للالام

فان يحصى ما من كان فيه زيم تنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة
والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كان احوال البدن في هيئته ثلثة
حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام او السقيم
والاول والثاني نالا من السعادة العاجلة قسطا وافرا او معتدلا او سلما كذلك حال النفس
في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة
الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد
وان كان ليس له كثير ذخيرة العلم جسيم النفع في المعاد الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظا ما
من الخيرات الاجلة واخر كالمسقام والسقيم متعرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر
والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة • لما كان
قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا
نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى
الاجليين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى
اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب يتوهم الى كون الاكثر اشقيا لا سيما في الاجل وذلك
يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود
الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل
البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة
الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه
النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة
المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب في ذلك لان الشقاوة الابدية
تختص بالطرف الاخس على ما يجي بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم متعرضة الاذى في الاخرة
تعالى متعرضة الشي وعرضة للشي اذا كان منتصبا للشي لا يعرض ذلك الشي لغيره وباقي عباراته واضحة
تنبيه لا تعتقدن ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا تعتقدن انها لا تنال اصلا الا
بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا تعتقدن ان مقارف الخطايا
بائن لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعقاب المحدود
ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل الاشخاص ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا
على عدد وهو مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا
فضل بيان ش يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بائن لعصمة
النجاة اي قاطعه والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط

من ليس بالغ صهاب
والاولان في المديم
ان السعادة
الناس

وقوله انما تهلك الهلاك السرمد من ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما نقصان شقاوة منقطعة او لا نقصان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة لما ملاحظ لقوله ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يعلو به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا

وهذا الفصل غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث اخر اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحل مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم ولو لم يكن هناك الا جانب المبتلي بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية كبيرة لكن لا يلتفت الى الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لغيث الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن كلية لتسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال تقال انها من الظلم وافعال تقابلها لها وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فعير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل منها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين واذا حققت احكامها فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات

في موضع اخر • تقرير السؤال ان يقال لو كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها وكانها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على

لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على البدن
المحسوس خارج على ما وصف في التفاسير والاخبار ثم اشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب
الذي يكون على جهة اخرى من مبتدى له من خارج فحديث آخر الى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا
لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يقوله اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه
في الحكمة الالهية اي ليس بشر محض لانه اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا
الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال
الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقرر له في الاذهان
النفع جدا ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا
بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لغير الجزئي لاجل الكلي اي لا يسقط الخير الكثير فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي
يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم يوجب ذلك وان كان مشتملا
على شر ما مقبول عند الجمهور ومدرس من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن
مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه
آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجل
والآجل والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم
عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى غير ذلك
مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل
بعد ما يزعمون انها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة
اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ولكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني
الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن ليست بناء احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح
قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف ولما تعال ان ترك
العذر فلم العقاب يجوز ان يقال ان ترك العذر فلم التخويف ويكون حكمها واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل
احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول الملسي لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن
يخالف اعتقاداتهم اكثر من الناجين وكان غرضه تنبيه قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان العقاب ايضا
من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء هو
وجوب كون الحوادث مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة
من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا
لاصولهم فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما
ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب

مع كونه من العدل والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من العدل لان جميع ما في الفعل معلل عنده
واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن التخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح
وانما سقط الكلام في العدل عندهم لبطلان التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسال عما يفعل
وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي الملل على ما صرح به بل يريد تمشية ما هو طريق
الكتب الالهية من هذا الباب وليس فيها ورد من الشريعة حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد
فيها ما يناقض هذا الحكم ⁂ **النمط الثامن في البهجة والسعادة** البهجة السرور والنضرة
والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير
والكمال احترازا عن الالام
وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية
وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما
فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها
وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح
فيرفضه لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد
منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا
عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني
متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به ولذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع
والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة
المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت
كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل
فقط بل وفي العجم من الحيوان فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه
والمرضعة من الحيوان تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها
في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية
العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة
هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدرك بالحواس الظاهرة واما المدرك بغيرها
فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى الخيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية
فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة
الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية
ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه

فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة
من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية
الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات
تضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة
مؤثرة والمؤثر لذيذ فيحصل ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت
اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان سائر الحيوانات تشارك الانسان
في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة
الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها
على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها
يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي **تذنيب** فلا ينبغي لنا ان نسمع
الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا
والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ
وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها **ش** القائلون
بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة
بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا
ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق متضمنا
لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على فضل
المقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجودين فيهما
فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية **تنبيه** ان اللذة
هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك آفة وشر ش يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الكلي ان السعادة بالمعنى
الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها
فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة
والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون
الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل
لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة

وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمختص الدال بالمجاز واما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه واما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هاهنا اعني المقيس الى الغير منهما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول بعينه المحاله من حيث انه يكون مبراءة من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال له وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى واما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره ومما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والحق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والعجب من ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى التي بها تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عاملا موقفه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه منتصرا يفادونه بالقياس الى قوته العملية

واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر وفقد المدح الخيرات التي يكون للعقل يشارك فيها سائر القوى
وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا اختلاف فيه قوله
وكل خير بالقياس الى شيء ما هو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول اراد الفرق بين الخير
والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول
والشيء الذي لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على استعمال
معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشيء قد يكون له
استعدادان احدهما يطرأ على الآخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا
بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان فانه مستعد بحسب فطرته
لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون
هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال حقيقي بعيد بينا الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد
وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين كمال خيري وبادراك له
من حيث هو كذلك لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه
وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه
مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان
حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب قد يجد
عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مفاجأة غير خفي التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال
وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثؤوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاجأة
الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة كمال
وخير مع انا لا نلتذ بهما واراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط
في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انها
مع التجدد المقتضي للادراك لذيذة جدا تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو
فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاء سائغا وليس ذلك طعنا فيما سلف لانه ليس حينئذ في تلك الحال اذ ليس يشعر
به الحس من حيث هو خير يشعر بالحس
اقول لما كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة
بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض
الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا
النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية المريض له لم يجعل الفصل

مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنائنا عما سلف عنه
اذ الطف لفهمه زدنا فعلمنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه
اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط واما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو
واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته
وشهوته وتاذى بتاخر ما هو الان يكرهه ش عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح
المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام
بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في
قرب الموت من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق
عظم الالم ش يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به
فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما
يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما
يقينا ولكن اذا لم يكن يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول
حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية ش يريد
بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها الا بعد الاحساس بها والعلم
بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه الا بعد الاحساس به والعلم بما من شانه
ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين
دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون
النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ
استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي
تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو
سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا نشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال
الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب
خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس
بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او
ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه
ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق
الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات

فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص
الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة
في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى اختل نيل
كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين • يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية
وهذا البحث من اعمدة مطالب هذا النمط وتقريره ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال وخير يحصل للمدرك لما
كان كل مستلذ به اي كل ما يلتذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك
المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها التي تتعلق بها اللذة متفاوتة على ما تقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة
الشهوية وهو تكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت
حادثة في العضو عن سبب داخل فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحلام
التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو
كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بالمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة
كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره وكذلك في سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية فيتذكره صح
مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تشبهها اللذات بحسبهما وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه بتشبهها
ما يعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان يعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله
من صنعه معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام
على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك
في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه
هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكيف ومن حيث الكم وجدنا
العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول ويعقل حقيقته المكتنفة
بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي
خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى
وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس
محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تتكثر بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات
العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال
الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها هذا والفاضل
الشارح استدل بقوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك على الخطابية
وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي

[illegible]

بانه لون قابض للبصر كما ان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فيجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض
وهذا الموضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكرنا هناك انه موضع جدلي على
وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك ملائم ام
ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم
فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان
حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس
قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات
نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة
قول يكون الى مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا او كذا بل لما
وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا
الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونقصوا عنه ما يختص بكل واحد منها فوجدوه حاصلا
في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا
ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة بعد ظهور
المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له
او لا يكون عالما بها هل هو حاصل ام لا ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا
من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بتذاكرها
على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما تنبيه الان اذا كنت في البدن وفي شواغله
وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك
بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال ان كل قوة تشتاق الى الكمالات
المستتبعة للذاتها وتتالم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتالم
من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتالم
بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التالم بالجهل ليس لان
الالتذاذ بالمعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال سائره على ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات
منعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها
واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها
فلم تكن متالمة بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس
لمجاورة البدن ان لم تكن بعد المفارقة كنت بعدها كما انت قبلها لكنها تكون كالامر ممكنة كان عنها شغل

[illegible]

فوقع الالتهاب فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم
النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية ش يريد ان ينبه على ان الامور المضادة لكمالات النفس
الانسانية التي هي اسباب الشقاوة وجودها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حين الحصول بسببه وعلى ان
تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس النقصان
الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول
ولا يدوم بها التعذيب ش يريد بيان مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس
يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود امور مضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها
رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية
فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون
بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا يكون ايضا
غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة
عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا بوجه داخل تحت النقصان الذي
حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام
والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة
فهي التي يكون بسبب غواش غريبة وجميعها تزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها
هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوال آلاتها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطوئه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلاف تنبيه
واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب
والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق
فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء ش اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين
بنقصانهم سواء دام تعذبهم او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة
الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا لان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس اوليا و لا
والتي لها شوق اليها هي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما الا انها ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو
اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها حينئذ الماهية وان كانت معترفة به من حيث
الاولية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او
لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها كاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان
الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم

بالكتاب بطري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه ومتوقطا نهم البتة واسوا منهم حالا الجاحدون وهم الذين
يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة
هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بما عليه اهله اي خليل الهموم وهولا لا يتعذبون
لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة
الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة
ايضا عنها وحينئذ يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت
فلا يكون مشتاقة فتعذب والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها
انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته وكانها كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها اما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت
انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها بالحالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب ويتضاعف تعذبه
بعد ان ما رجت الوصول اليه لا يزول الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم
درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال
الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ش يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه
الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن
على الهيات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما تمنع
الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا
ذوي عيان له وكانهم كانوا اخذوا ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية وحصلت لهم
اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس
في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه
اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء ش هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
وتنبيه عليه بالعيان العقلي وانما يحققه من يوجد به والفاظه غنية عن الشرح تنبيه والنفوس
السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا
يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة
يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل
البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنعه الا تتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب المحمدة
المنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين ش يريد بالنفوس السليمة التي هي
على الفطرة التي لم تتدنس فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم تفظظها اي لم تغلظها
والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالعمل اي صلبت

وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر
اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل
بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال
مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك
وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة
تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون
ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي
للعارفين ش لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد
ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان القدماء
من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في
الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي
في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر من قوله عليه السلم اكثر اهل الجنة
البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا تدرك الا بالآلات جسمانية فذهب
بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادئ صور لها وهذا ما ذكره الشيخ
ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما
المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف
فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون
غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن
ان تعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة
بالطبع وهذه هيئات وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا
ما يكون نفوسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام
او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل به ثم تتخيل الصور التي كانت
معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا
من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون
ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته
بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد

نسخة تشوقهم

الذي للعادمين ولي في اكثر هذه المواضع نظر قوم فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل اليه
والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان
ثم ليس يجب ان يتصل كل فنا بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها
من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة
ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا . وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله
حجتين احدهما ان القائلين بان تهيؤ الابدان يوجب افاضة النفوس من العلل المفارقة ثبت وجود
ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها
ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احداهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان حينئذ
لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي المدبرة للبدن والمتصرفة فيه وكل حيوان يشعر بشيء
واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها
ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية
ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به
قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة
او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان
الحادثة في جميع الاوقات متساويا او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل
كل فنا بدن بكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها
وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما
متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد
نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن
الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل ويعود
الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد فيكون حيوان واحد
هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او
يتصل ببعض النفوس بعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال
تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة
دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك
البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد
وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان

فجواز كونها معطلة من زمان بعض جواز ذلك في سائر الازمنة ولاحتاج الى القول بالتناسخ وايضا
لا يخلو اما ان يكون اتصالها بالبدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول
حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية
والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المتفرعة
لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده من مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء
هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما
والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة
من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال
شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق
ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره عن الشوق ام ن لما فرغ عن بيان احوال
النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد
ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولاها مرتبة الواجب الاول تعالى
وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف
عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام
فيصدق عليه القاعدة المذكورة فيكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير
موثر وادراك الموثر من حيث هو موثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم
والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام
لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فلذلك العشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما اي المعشوق ثم لما كان الشوق عند قوم من لوازم العشق وربما
يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه
هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان
غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه
معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له **واعترض** الفاضل الشارح بان الحيثيات كانت هي الادراك

مراتب الابتهاج واللذة بالموجودات المجردة خمس الاولى مرتبة واجب الوجود وهي اعلاها وافضلها
وهذا مبني على مقدمات الاولى ان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما وادراكها وتلك الذات
بحسب كونها كاملة ومدركة من حيث كاملة الثانية ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حبه
وعشقه الثالثة ان الادراك كلما كان اشد والكمال اتم كان العشق اكد والابتهاج اشد
الرابعة الفرق بين العشق والشوق فالعشق كما عرفت هو الابتهاج المذكور والشوق هو الحركة
الى تتميم ذلك الابتهاج وذلك [illegible] بشعور تلك الصورة الى [illegible] الابتهاج من وجه
دون وجه فانه اذا لم يكن شعور لم يكن شوق [illegible] السعور بها من كل وجه
فهناك ايضا شوق [illegible] انه اذا لم تتمثل في الخيال صورة المعشوق ولم يحصل
ذلك التمثل في الحس فيحصل باجلهما شوق الى المعشوق وكل مشتاق [illegible]
من المعشوق [illegible] العشق [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] كان الابتهاج كاملا وان لم يكن حاصلا بكليته
حصل هناك شوق الى تتميمه

كان هو لكمال ادراك الكامل يوجب حبه استند لا ما الى على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله
مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمخالفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك
الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له **والجواب** ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك
المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه
موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم
مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه
القدسيين شوق **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبرائتها
عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق وقد نالوا نيلا ما
فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله
كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة
جدا حال اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ
حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت
الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق
اللهم الا في الحياة الاخرى **اقول** وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة
من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر
ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق
انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول
وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين
احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة
في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا يتحدان
والتباين ظاهر **قوله** ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة
على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها
المنكوسة **اقول** وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة
والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه**
فاذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا
اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى
على النحو الذي هو به عناية فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ عن بيان مقاصد

التالين خ

وقد يفرد في اثناء ذلك بيوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما
لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة
المشتملة على اثبات الكمالات الاول والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها
نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها حتى عاشقة بالطباع
اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها
سريانه في جميع الكائنات ❊ **النمط التاسع في مقامات العارفين** لما اشار في النمط
المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط
الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر
الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا
الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده
تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم
وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم
وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك ❊ الجلباب الملحفة
والجلباب ما يغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من
ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال
ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية
وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية
فيهم من مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين
رات ولا اذن سمعت وهو المعنى بقوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم
هي آثار كمالهم الظاهرة من احوالهم وافعالهم واما ما يختص بها الى من جملتها ما يعرف بالمعجزات
والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن الجاهلون لا يعرفونها ولا يدركونها ويستكبرها
من يعرفها اي يستعظمها من يعقلها ويدركها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه ويسرد عليك
فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل
ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت ❊ سرد الحديث اي
اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان بالتحريك واسم
موضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او
رهنته والبسل المنع والحبس وقيل البسل الحنظل **قال الفاضل الشارح** في هذا الموضع

ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات شيء يحصل منها تعينه احصا ما يعدل
عن الفهم فيمكن الاهتدا منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض
الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله
يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان ادم عليه السلم
وبابسال الجنة وكانه قال المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج
ادم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات
واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سلامان منهما مشتملا على ذكر طالب
لمطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب
وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين تجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت
بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان
وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر فبيلا جريرتهم
ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرم ... لشهرته بالشرارة
حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اذكر
ذلك المثل ولم يسنح لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة
للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك
كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه
هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجاتك
في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن
الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون
مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتدا اليه ثم اني اقول قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان
منسوبتان احديهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر
وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر
امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان وارضعه امراة اسمها
ابسال وربته وهو عند بلوغه عشقها ولازمها ودعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها
ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة
يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به

واهملها مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة فجعلها بحيث يشتاق كل منهما
الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه
ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان
وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الما بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم
وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ابسال ظ
ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت
معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك
وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة
مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب
وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها
احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة على وجه خ
لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه
وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هي القوة سي ظ
البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات
البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس
وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالها مدة
مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع
صور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة العطش خ
على الاشتغال بالباطل والقائهما نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال
القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن تعلقها بغيرها
واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على
سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة
الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق
لانه اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال
فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذكره يدل على قصور فهم
واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي وقعت المعلم عشرين سنة

من تمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني
اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان و
ابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشا صبيح الوجه
عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه

اليه

باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال عن مخالطة النسا فقال له
سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها
له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي
فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه
وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك
وليلة الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها ودخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت

مثلا ص

بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن ذلك وقد تغيم
السما في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم
على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ
جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان
اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت
الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال
اليهم في جيوشه وفرقت المراة في روسا الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به
الاعدا وتركوه جريحا وبه دما حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته

دماء

حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو
حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعدا وبددهم واسر
عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم
وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض
الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم ثلثتهم
ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة

وتاويلها

وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان
ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب
المتحدة بالنفس صارت شخصا صار انسانا وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل

كما سخرت سائر القوى لتكون معينة لها في تحصيل مآربها الفانية وإباؤه انجذاب
العقل إلى عالمه وأخوها الذي ملكها به القوة العملية المسمى بالعقل العملي المطيع للعقل
النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل أختها تسويل النفس الأمارة مطالبها
الخسيسة وترويجها على أنها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الإلهية
التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وإزعاجه للمرأة إعراض
العقل عن الهوى وفتحه البلاد لأخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت
وترقيها إلى العالم الإلهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم
أمور المنازل والمدن ولذلك سماه بأول ذي قرنين فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض
الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها إلى الملأ
الأعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته إليها وتغذيته بلبن الوحش إفاضة الكمال عليه عما
فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند إهمالها
تدبيرها شغلاً بما فوقها ورجوعه إلى أخيه التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها
البدن والطباخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة
الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن وتواطؤهما على هلاك أبسال إشارة إلى اضمحلال
العقل في أرذل العمر مع استعمال النفس الأمارة إياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف
والعجز وإهلاك سلامان إياهما ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الأمر وزوال
هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره
انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره
الشيخ ومما يؤيد أنه قصد بهذه القصة أنه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان
وأبسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لأبسال وجه امرأة سلامان
حتى أعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من هذه القصة وما أوردت القصة بعينها الشيخ
لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب
على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت
مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب
الشيء يبتدئ بالإعراض عما يعتقد أنه يبعد عن المطلوب ثم بالإقبال على ما يعتقد أنه يقرب إليه
وينتهي عند وجدان المطلوب وطالب الحق يلزمه في الابتداء أن يعرض عما سوى الحق لا سيما ما
يشغله عن الطلب أعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحق وهو

عند الجمهور افعال مخصوصة من العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبرى
والتوقى باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه من المعرفة فاذن احوال
طلاب الحق من هذه الثلثة ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد
فى الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض
والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثى واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض
هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى متاع الاخرة وعند
العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شىء غير الحق والعبادة عند
غير العارف معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا لاجرة ياخذها فى الاخرة هى الاجر والثواب
وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد
عن جناب الغرور الى جناب الحق فيصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا ينازعه
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء ذلك السر اطلع الى نور الحق
غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس لما اشار الى وجود
التركيب من الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
ليمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان
الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى
اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده
فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق
ايثارا لما قصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شىء غير الحق
استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى ارادته وعزماته السهوية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم
الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى متشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم
ولتصير تلك القوى معوّدة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة
فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك
التوجه الى ذلك الجانب **اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه
الا بمشاركة اخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما
لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون
بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة

[illegible]

لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير
فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة
المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكر بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم
لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرة ثم زيد
للعارفين من مستعمليها المنفعة التي انما يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة
اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين واثبات النبوة والشريعة وما يتعلق
بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول
الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة
لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون
ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي
ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله
بازاء ما ياخذه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح
حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع
فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى
الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل متفق
عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا
كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما
سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع
لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس
لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل
على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص
للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان
من غير دعوة الى الخير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام
وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء

الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه لحسب الشخص ويعدمون على مخالفة الشرع وادا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب اخروي بان يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم
بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم
الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي
والشارع واجبة على المنتقلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية كلما يكون يقينية
ولا يكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل
عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع
مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها
الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد للقوانين الشرعية التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ان جميع ذلك صادر من العناية الالهية
لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور
نفع اعم منه وقد اضيف للمنتقلين الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي
حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور
فانظر الى الحكمة ومن تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايضا الاجر الجزيل بعد النفع
العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جنات فيض هذه الخيرات حتى يأتا
يدرك عجايبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي
واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده
الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما تقوله المعتزلة فهو ليس بمسلم وان عنيتم
به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه
فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب الوجود والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح
وايضا فقولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله عز وجل لا يتم لان سبب المعجزات عندكم
امر نفساني يحصل للانبيا وللاولياء وللسحرة كما حكي في النمط العاشر والمنازل التي عرضه
يدعونه الى الخير دون الشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبيا وايضا القول
بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية
وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي
عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها وانه يلزم ان نسيان العاصي للمعصية
يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال
حاصله ان وجود وجود الشارع هو لكونه سبب النظام المذكور

الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول علة الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من الفوائد العلم والعدالة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية

اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه

لما ذكر غرض الزاهد وغير العارف من الزهد والعبادة وابان منافي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يفعله فنقول العارف الكمال الحقيقي حال النفس بالقياس الى الحق لها لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والتابع لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني

وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق
لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان ~~وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا على الحق الا غير الحق~~
~~على العرفان~~ وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر
نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر
شيئا على الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه ويعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة
العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر من ان عبادة العارف رياضة لقواه
ليجرها الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف
لا يقصد في عبادته غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات
ويقصد ان قصد غيره بالعرض واصل الحق كان من هذا الحكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس
الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر
وجد استناد العبادة الى الحق واجبا من الجنبين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره من
قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها
نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارف يكون اما للذات الحق او
لصفة من صفاته او لتكميل النفس وهي طبقات بعضها مترتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله ويعبده له
فقط والى الثاني بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالث بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا
التفسير يجوز ان يكون للعارف معبود ما للذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم الشيخ
اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب
او رهبة من العقاب وبين ان ما يكون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت
الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه
هو الداعي الى عبادة الحق فيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل
الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات
لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من اجال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته
وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل
الا في الممكنات قال والشيخ الفاضل بين في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد ان يكون
حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل مريد مستكمل
فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا لما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض

سبق بيان ان الحق وهو تعبده فيها من الحق بعلقها يراد تعلقها ايضا رجال الحق

ونحن نقول انما نعلق ما به الالتذاذ بالخير اقول الاراده المتعلقه بما يعلم المريد بعض امكان المراد
او كمال المريد لا تتعلق الاراده به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وهيات المراد
كذلك كما ذكر سقط الاعتراض اشاره المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم
لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراها
وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن
طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون
من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن
مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما
تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الاخرة شبعة منها فيبعث
الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا
الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق
وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا
له بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقه اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد
مخدج والحنون المشتاق والمحنك المسن واحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور
عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشي اي اقبل
عليه مواظبا وخوله الله الشي اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشي اي ارتفع
والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد اخذ الشيخ من قول النبي عليه السلام من وقي شر لقلقه
وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طرق الوادي والكد الشدة
في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة
في تحصيل شي غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب
ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يستحسنها المتامل فيها منها
وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من
لم يتعد عن مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيا فانه يعلق يده بما يليه سوا كان
ما اعلق يده به مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره وهو مع كونه
في صورة الزهاد حريص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيا ليستاجل اضعافه
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح
لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعبير البالغ في

فيستطعمها

واحد

الطمع

تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال بما رجوه
ويطلبه بكثير من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبيا عليهم السلام وقد اشار
الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات
لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات
العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس
الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح
الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد **ش** اقول اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الاعتصام
بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم
طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول الى الله تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم
فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم
فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة
ومبداها تصور الكمال الذاتي الحاصل بالمبدا الاول الفائض آثاره على المستعدين من خلقه
بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا
مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى
الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة
مترتبة على هذا التصديق عبر عنها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور
ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تصير في صدد الحركة السر
الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم **واعلم** ان الشيخ ذكر في النمط الثالث
ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مباد مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم
العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة في الاعضا والحركة المذكورة ههنا ارادية
لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد
المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا
لانهما لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس
الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية **والفاضل الشارح**
اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب
لما فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق
عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى

القسم الثاني من هذا النمط في درجات العارفين وفيه فصول الاول في درجة المريد

التوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي والثالث
تلطيف السر للتنبيه والأول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة أشياء العبادة
المشفوعة بالفكر ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام
موقع القبول من الأوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة
وسمت رشيد وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي
يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة ش الإيثار طريقته والمشفوعة دور ۶
المقرونة وكلام رخيم أي رقيق يقال رخم صوته أي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل
والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة وأنا
أذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة **فأقول** رياضة البهائم منعها عن إقدامها على
حركات لا يرتضيها الرائض وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية
التي هي مبدأ الإدراكات والأفاعيل الحيوانية في الإنسان إذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة
ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما
المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة تارة
إلى ما يلائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة
في تحصيل مراداتها فتكون هي أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادي والعاقلة مؤتمرة عن كره
مضطربة أما إذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل
المثيرة للشهوة والغضب وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي إلى أن تصير متمرنة على
طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيها كانت العاقلة مطمئنة لا تصدر عنها
أفعال مختلفة المبادي وباقي القوى بأسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة
بحسب استيلاء إحداهما على الأخرى يتبع الحيوانية فيها أحيانا هواها عاصية للعاقلة
ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمارة واللوامة
والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهي فإذن رياضة النفس
نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاها ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات
مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة
بالعبادات الشرعية وأدق أصنافها رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله لا غير وكل ما سواه
شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه
نحوه ليصير الإقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر أن كل رياضة فهي داخلة بالحقيقة

في هذه الرياضة ولا تنعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدي من اول اصنافها
وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود اقول الغرض الاقصى من الرياضة
شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول
ذلك الامر مشروط بزوال العوائق والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا
الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع
الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي
الى الجانب القدسي وتتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي
الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان
مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بلطافته ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه
الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم
ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض
اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي
هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة
الاول العبادة المشفوعة بالفكرة يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة
تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر
صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها
رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
كما مر والثاني الالحان وهو يعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة
تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق
فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتشيعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان
مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها
على المحاكاة التي يميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال
صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس
فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود
الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله

على خ

فعلت خ

مكذب قوله والثلاثة الباقية تعود إلى القول منها واحد يعود إلى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة
أي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان
منه كأنه قالب أفرغ فيه المعنى وواحد يعود إلى هيئة اللفظ وهو أن يكون بنغمة رخيمة
فإن لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته تفيدها
هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل صنف
منها صنفاً من الهيئات النفسانية والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الأمراض
النفسانية وفي إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود إلى المعنى
وهو أن يكون على سمت رشيد أي يكون موجهاً إلى مقصد نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم
أن نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والأمور المذكورة اللاحقة به
المعينة على الإقناع بالاستدراجات وأما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الأول الفكر
اللطيف وهو أن يكون معتدلاً في الكمية والكيفية وفي أوقات لا يكون الأمور البدنية كالامتلاء
والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي فإن كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر
يفيد النفس هيئة تعدها لإدراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم أن العشق
الإنساني ينقسم إلى حقيقي مر ذكره وإلى مجازي والثاني ينقسم إلى نفساني وإلى حيواني والنفساني هو
الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق
لأنها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية
ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط أعضائه لأنها أمور
بدنية والشيخ أشار بالعشق العفيف إلى الأول من المجازيين لأن الثاني مما يقتضيه استيلاء
النفس الأمارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الأكثر مقارناً
للفجور والحرص عليه والأول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد
ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم
هماً واحداً ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج
إلى الإعراض عن أشياء كثيرة وإليه أشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً
إشارة ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنّت له خلسات من اطلاع
نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم أوقاتاً وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض
عنّ الشيء اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضاً وأومض أي لمع لمعاناً

حفيفا عن معترض في نواحي النعيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال
وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد
الاستعداد وقد احتاطوا في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يشابان لان الاول حزن على استبطاء
الوجدان والآخر اسف على فواته اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض
فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في
كل شيء. اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد
في النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه
اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة
فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان بعد الحصول من قبيل اشارة ولعله الى هذا الحد
يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا
طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه. علا واستعلى بمعنى
والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف
وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ
ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة
له فيتبينه من غير دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز
لان النفس قد تأهبت لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور
لاستنكافه عن التزيي بالكمال ولذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه
ليبلغ به الرياضة مبلغا يتقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا
ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها
انقلب حيران اسفا. في بعض النسخ بدل قوله يتقلب له وفده سكينة يقال وفد فلان
على الامير اذا ورد رسولا اليه فهم وفد والجمع وفود والرواية الاولى اظهر والخطف
الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ مبينا اي
ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر اشارة
ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه
فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما. تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار
والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حال الانقلاب.

وقته سكينة ينقلب له

فصار في هذا المقام بحيث يتمثل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال
حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه طائش الى غيره اشاره ولعله الى هذا الحد
انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء، في بعض النسخ انما
يتسنى له اي يتفتح ويتسهل عليه تعالى سناه اي فتحه وسهله اشاره ثم انه ليتقدم هذه
الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته
للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون
يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال
وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف
واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشاره فاذا عبر الرياضة
الى النيل صار سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح
بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا يقال
در اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا انتهت رياضته واستغنى عنها
لوصوله الى المطلوب الذي هو اتصاله بالحق فانما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة
بالرياضة يحاذي بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية
وابتهج نفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة
بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين اشاره ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط
وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول • هذه اخر درجات
السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام وتليها درجات السلوك فيه وهي تسمى عند المحو
والفنا في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق وهو
الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس انما هي ملاحظتها ولذلك قال
وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو
لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان
هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس
والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس واذن هو بان هو متوجه
الى النفس وبان متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق
ولذلك حكم عليه بالتردد وانما يلحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة
المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح

ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها
فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط
والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ
اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاول التي ذكر فيها
اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث لا يزول
معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ابتداء
الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى لا يلتبس اثر الحصول بالا حصول
واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول
الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وتوغله مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب
المنتهى تنبيه الالتفات الى ما نزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات
من حيث هي للذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص ش لما فرغ عن ذكر درجات السلوك
وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه
فبدأ بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات
الى ما نزه عنه يعني عما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب
بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها
الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو
طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما تطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية
الى ما بها يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول بان النسبة على
نقصانها تنبيه النسبة على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من
حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب
الى جانب مقابل وقد انتهى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي للذات
وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مناد الى ما يحترز عنه
بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال
بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم اشارة
العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات
المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف ش قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا
الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية

كما ان مداواة المرضى تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية
بالتزكية ولكل واحدة منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها
الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق هو مبالغة الفرق
وهو فصل بين شيئين لا يرجح احدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك الشيء لينفصل
عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض
ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله
عن الحق باعتبارها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات الباقي عن ذاته تكميلا لها بالتجرد
عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه
درجات التزكية واما التخلية وهي التي يسميها الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي
يتلو هذا الفصل فسار درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق
راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه
الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها
شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره
الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قول العرفاء
معرفه جمع صفاته في صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يتعالى عن
هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها
الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها
واذا وجدها ذاتية بالغير فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات
بل الكل شيء واحد بكمال عزته بل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله
منته الى الواحد وهناك لا صفة ولا واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك والعارف
ولا معروف وهو مقام الوصول **اشارة** من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان
كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات
ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال
عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين
الى العين دون السامعين للاثر **ش** العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة
غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره

وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان ياخذ اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان

الذي هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول

اي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي

ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف

العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا

اشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي

الآية فالاستغراق في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله ويسمى السلوك الى الفنا

في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي

يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها

الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة

وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس

كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد

في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستعير الخيال

في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا

اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم العلوي فقد يسري الى قوى حسانيتهم امور يحاكي ما شاهدوه

محاكاة بعيدة جدا تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير

وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه

يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل

لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي

طلق الوجه طيب ويسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية

على وزن ثمانية اي اشباه وهي غريبة الاسماء من لفظة سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها

وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق

في النظر اثران الخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء والخوف من شيء

ولا حزن على فوات شيء والیه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه سمى ما ومن له خازن الجنة

ملك اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل المتلجة

وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول

فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك

في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله بهجة بالهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزع اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدّر وفي رواية باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره وقد ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او فقد له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتخايل في فكره ويعرض له الالتفات الى غير الحق وبالجملة الاثم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل بقي منتظرا متحيرا فيعلم بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملال عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول الحلول احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يعلق لكثرة الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق منقطع غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث يفي بالامرين معا فلا يشغل الامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق بهجة بالحق متلقيا ما يرد عليه من انبساط وبشاشة تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه في الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص والتحسس من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وعيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهمه تجسس احوال الناس وذلك لكونه مجبولا على شأنه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا تجسس لا فارغ او خائف او عائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا اعظم المعروف فربما يستره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا اعظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر وربما استوى عند العارف التقشف والترف بل ربما آثر التقشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل

العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق ش الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين ش يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفه النعمة اي اطغته وهو تفل بين التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثاني مناسبته للامر القدسي تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف ش اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك جنايا لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالناسي والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك كان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه

تعلمها الا ان تناسبه وكل ميسر لما خلق له • الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تنقبض

تنقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور

للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال

ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل المحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات

الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب

وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا من هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة**

اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر

ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة • يقال ما رزأت ماله اى ما نقصت وارتزأ الشيء

انتقص ومنه الرزية والما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة

ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه ملكت فاسجح

اى سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد

المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة بحيلة التحلل غنية عن البدل فربما

انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك

محفوظ الحياة • الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض

الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض

الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين

ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل

من الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة ومن غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية

ههنا واجدة لما تشتغل بها اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن

امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة

ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل

واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيات السابقة

الى النفس قد يهبط منها هيات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيات السابقة الى القوى

البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط

الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية • نبّه في هذا الفصل على الامساك

عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط السابق

وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد يشتغل عن صاحبه بعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة
قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد
الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال
الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض
وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف
المرض مضاد مسقط للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض
من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحلل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض
المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني عن حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة **ش** السبب في كون العرفان مقتضيا
للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية
اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها والشيخ
قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف
والعرفان نفسانيان والاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بجواز كون الاحوال النفسانية
سببا له اما المرض فمخالف لها للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تصرف العادية
فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص
بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد
بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو
قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات
لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت
القوى اقصر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج
الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها
للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا
اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار
فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة **ش** هذه خاصية اخرى للعارف وقد ادعى
امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال

من احواله حتى من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه وحركته لم يعرض لنفسه هيئة ما ضعفا قويا عن ذلك المنتهى حتى يتجاوز عن حد ما كان مستبشرا به كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما تستضاعف معها منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة. المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت اى اعطت يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدا القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والاوداج الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلم والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية

اشاره اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة. هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده

اشاره التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان واما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات يريد ان المطلوب على وجه يقع مع ذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد ولا منه مانع الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع

والثاني باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة من زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ثم تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر راي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والنقشان معا ثم القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد نبهت عليها فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما تبين من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي لحركاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شي والجزئيات الحسية مرتسمة في شي آخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لتظاهر راي جزئي وآخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بان لها معا معاني في واحد وهذا الكلام قضية شرطية فلفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالا ما متعلق به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي الشرط ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رايين عندها احدهما كلي والآخر جزئي

الفصل السابع في ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي

فلانها قد تستلزم ان الشبحة كما في الذهن الانساني ولفظة مستور يورد في بعض النسخ بالرفع
على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول
في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك الامور التي ذكر
الشيخ في مواضع انه مستور لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة
نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذه المسائل من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين
حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة
المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر ما مر اشار الى ما جمع من ذلك
بقوله ويجمع لك بما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من راي المشائين وبقوله او النقشان
معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النقشان جميعا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني
اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او النقشان معا بحسب الراي الثاني
اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكر
ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا • اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير
المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية
مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية
النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل
قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين
لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم اجمالا
في عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس
عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع
ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه آلاته فبقيت
دون حركة الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى الآلة وعرض لها نسيان آخر وهو ان النفس ايضا
تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس
من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم تتأد عنها الى
النفس ما يعتد به • اقول الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل
وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ثم مثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان
تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر

عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اى جعل
الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتًّا
منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك
الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل آلته اى اضله فى سلوكه سبيله نحو كنه
ملكه ثم قال وعرض شئ لغراى وعرض من اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدرك
شئ آخر وهو تخليتها عن اعمالها الخاصة بعنى العقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة
وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط
الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحر والرجل اى ضعف
وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت فى امرها والباقى ظاهر تنبيه الحس المشترك
هو لوح النقش الذى اذا امكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى
عن الحس وبقيت صورته هنيئة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر
ذكرك ما قيل فى امر القطر النازل خطا مستقيما وفى امر النقطة الجوالة محيطا دائرة
فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت فى ابتداء حال ارتسامها
فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه
لا من قبل المحسوس ان امكن • هذه مقدمة اخرى وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو
ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما خارج واما
من داخل والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال
عند مشاهدته فى مكانه الاول ويبقى بعد مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقل الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه
الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى
وهذه الصور الثلث ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا تتم الا بها واما الارتسام الذى
يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل
بوجوده اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها
الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك
قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل
والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة • يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام
الحاصل من السبب الداخلى ويعرف ان الصور التى يشاهدها المستعملون من المرضى مثلا والذين
غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعد فى الاصحاء ليست بمعدومة

لان المعدوم لا يشاهد ولا الموجود في الخارج والا لشاهدها غيره فهي مرتسمة في قوة باطنة
من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه
ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة
المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور
منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي واذا ثبت
هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور
التي يتعلق بها افعالهما من القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيهما ان ترسم
ما يتعلق تصرفهما ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن
التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور
او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس
الصور في المرايا المتقابلة حملا لما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون
موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا
سفسطة والقوانين العقلية كافية في العروض الصنفين تنبيه ثم ان الصارف عن هذا
الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه
يبتزه عن الخيال بزا ويغتصبه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال
متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك ولا يتمكن من
النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي
شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه
الصور محسوسة مشاهدة اقول ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني
يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين اذ لا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن
ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه شيء له
ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورده عليه من الصور
الخارجية عن قبول الصور عن السبب الباطن وكانه يبتزه عن المتخيل بزا اي يسلبه عنه
سلبا ويغتصبه غصبا والمانع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم
في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا التفكر او
التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر
او التخيل عن الاعتمال والاعمال وهو التحرك مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور

الوهم الثاني ... يرد على المقدمة وجوابه

المعقوله او الموهومه اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الاخر
عن الضبط فخرج التخيل الى فعله ولوّح الصور في الحس المشترك مشاهدةً واعتراض الفاضل
الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك
الصغير من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة
مدفوع بما مر بما ذكره في فصل مفرد وسواء التفات النفس الى احد الجانبين منعها
عن الالتفات الى الجانب الاخر اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل
ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذا المتصرفه
فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال
نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون
للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة
واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك
معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدةً فيرى في المنام احوالا في حكم المشاهده يريد
ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم بان سكون الحس
الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون
اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذا وهضمه
وبطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعيا فينجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس
لو لم ينجذب اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر واشتغلت عن تدبير الغذا
فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محاله والثاني ان النوم
بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذا
واصلاح امور الاعضا والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن
ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وسعي المتخيل
قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهده ولهذا قلما تخلو النوم
عن رويا اشارة واذا استولى على الاعضا الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى
جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور
المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا
لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقلي الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا تنبيه
انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
المجاذبات

وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان انشغالها بالشواغل
اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى
• لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها
في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني
وقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال
بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها
عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة
للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة
كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب
الى الصواب وكانت الاولى تصحيفها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة لما تنتقل
عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير
وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة تشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس
كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها
الخاصة بها وكان ضبطها للا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت
اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس
الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت
النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل اخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضل اكثر ثم
اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة
بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليها اقوى تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل
لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى
عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل
فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ
فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرا على النفس نقش الزم التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك
اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحة او وهن فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام
النفس النطقية له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال انزجار
الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك • يكون للنفس فلتات اي فرص يجدها النفس فجاءة وسنح

الفصل الثاني عشر في بيان المقصود من تقديم المقدمات

الحركة

او

اى جرى والترجح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال
ما بالعالم القدسى تختطف تخلص منها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلى
ويتادى اثره الى التخيل فيحاكيه التخيل فى الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلى
وهذا انما يكون فى احدى حالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل
فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل الته اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ بسبب
كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد
على النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسبب امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا
استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة
وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله
التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك **اشارة** السالك عن نفسه ووقع ذلك فى اليقظة
واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز
فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا
واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة
مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا
صار الاثر مشاهدا منظورا اوهتافا او غير ذلك وربما تمكن متمثلا موفور الهيئة او كلاما
محصل النظم وربما كان فى اجل احوال الزينة مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبى عليه السلم
ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام
الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبيا عليهم السلم من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم
وانما تفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف
وتفعله فى الاوليا والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحرى بالوجود من ذلك
وهذا الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط
ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة
مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون فى اجل احوال الزينة وفى
بعض النسخ فى اجلى احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه اجلى نخ
من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او
هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة ما هو منه بسبب الى نخ
وللتخصيص اسباب غريبة لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة
وللتخصص اسباب جزئية

والعقل الدايم منه ومبدا من سبع لها فى احوال هذه المشاهد

ما نستعين

على هذه الجبلة لم يكن لنا ان نستعين به في اعمالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه ومن تذكر امور منسية ومن مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تنضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في اعمالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنبطا للحدود الوسطى يستحسن اطرح بما الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والذكر من الامور الخيرة التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تنضبط اي الا ان تنضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على ما تريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الروية حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتد ادراكها تعاصت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل التمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتي **اشارة** ما لاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا ينضبط اعمالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معتنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من اعمال اليقظة فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فيحتاج الى ان تحلل بالعكس ويصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتاويل

والتذكر

الفصل الخامس عشر من الاقسام

وكذا وانما ينضبط

• للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او
شدته وقد ذكر الشيخ منها ثلثه ضعيف لا يبقى له اثر بذكره ومتوسط يشتغل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه
وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب يكون معتنية بها فتحفظه
ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن
فمنها ما لا يشتغل الذهن عنه ومنها ما يشتغل وينساه وتنقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل
والى ما لا يمكن ذلك **تذنيب** فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم
ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو
وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي
الى تأويل والحلم الى تعبير • **اقول** الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
لان الانتقال التخيلي لا يقف الى مناسب حقيقي انما يكتفي فيه بمناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس
الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر
وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطباع
بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد توجه الوهم
الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تعرف
معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يتخيل اليه والمستمعة
يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى
بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بتشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ
من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تموج فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير
ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة والاكثر
ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله
من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه
تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون
لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون
مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة • **يؤثر** اي يروى والشد الحثيث
العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة
والارعاش اي ارعاده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ
ولمع وتموج مورا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اي اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام

الفصل العاشر في تنويع هذه الاقسام

الفصل الحادي عشر في اسباب سطوع الغيب

اختيار

والصحاح

المخلط

لمحان

والمسبب المتبنى تعالى للذى به متن من حولون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير
وفلان تكالح الامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما تشغل بنا مل من ستنطق
فى تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر بحرحته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة
اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور
الصافى المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المشبث
بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضئ كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء
التى تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء
التى تلوح كالماء الذى يتموج تموجا شديدا فى اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان
الشديد وما يشبهه وباقى الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان
المذكور فيما مضى من الفصول على مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا
معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبى الاستبصار
ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى
اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة به واطمأنت
النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك من اجسم
الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه
من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل • **قوله** ربات القوم
ربانا اى رجبتهم وحلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع
على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر وهذا اخر كلامه فى كيفية الاخبار عن
الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب
وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف
بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم الوبا والموتان والسيل والطوفان
او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر او مثل ذلك مما لا ياخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف
ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما يتاتى لى ان اقص بعضها عليك •
لما فرغ عن بيان الايات الثلث المشهورة التى تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على
اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها فى هذا الفصل وذكر اسبابها فى الفصل الذى
يتلوه واما قال تكاد تاتى بقلب العادة ولم يقل تاتى بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يعرف

على عللها الموجبة اياها خارقة للعادة الماشي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان
على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات
وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن
علاقة انطباع بل ضرب ما من العلاقة آخر وعلمت ان هيئة تلك العقد منها وما يتبعها قد تتأدى الى بدنها
مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعل وهم
مثله والجذع على قرار وتنبعث اوهام الناس تغير مزاج ملازمة او دفعة او ابتداء امراض او افراقا
منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم
وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدأ الجميع ما عددناه من مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم
صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن
ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى
عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية
التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها المذكور في هذا الفصل شيئين احدهما ان
النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن الثاني ان لها بذاتها لا تعلقها بالبدن غير تعلق التدبير
والتصرف والاخر ان هذه الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف
والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه
من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه
اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان
قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر ومثل
هذا التغيير حتى يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق
اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا
انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام وتكون
تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية
مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم
اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به
لمناسبة تخصه مع بدنه لملاقاته اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه
الافعال الجور ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تعطي شيئا الا يكون موجودا
فيها اولها ولو كان ما لا ينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار

ولا كل مبرد ببارد فان صورة الما مبردة وليست ببارد؟ الما البارد مادته القابلة

لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها

وينفعل بادان غير بدنها فتوثر في قواها بتاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها

البدنية اى حدتت تعالى شحذت بالسكين اى حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة لغلبتها

على قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى

من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم موثرا في

البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تاثير اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي

لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية

موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تعطى هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال

بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا

بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا

على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا

مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن

لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث

في النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل

مدني في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور

عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها والا لم يجوز الاكتفا بالجهل في مثال الدعوى

المذكور اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير

للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس

كالمجردة لشدة الذكا كما يحصل لاولياء الله الابرار لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية

اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تخص بذلك البعض

من النوع ويجوز ان يكون امرا غيبيا اما حاصلا بالكسب ولا بالكسب من الاقسام هذه لا غير وتقرير

كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة

من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل

لمزاج طارئ وربما تحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج

الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع ثم انهم لم يذكروا شيئا

من كيفية على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان نوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد

ان التاثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة امورا ركيكة حاصلها ان بعضهم قال انه يخرج من العين
اجزاء لطيفة وتصل الى ما لكونها شيء ويكون حادا ما يجري السم له ومنهم من ذكر في جذب المغناطيس الحديد ما يكون منه وزعم انه يخرج منه
دخان ويتعلق بالحديد ويشد ويجذب الحديد الى محله ولو لم يعن بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار
تسخن ما يجاورها بعده ان الشيخ قال ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تامل فيما ذكرناه في اول الباب
من الوهم في السقوط وتاثير الخيالات في تاثير المزاج اطلع على فساد هذا الشرط

كاف في الدلالة على تساويهما في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه

اشارة فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر بزكاء نفسه غلواءه في هذا المعنى فلا يلحق شاو الازكياء الغلواء الغلو والشاو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله

اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي

تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجيات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس كما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر **والفاضل الشارح** جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية ما سماه نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة

قال الامير بالله امر بين رشده فاتبعه وامر بين غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فكله الى عالمه عز وجل

بلوان تتبرى منكرا لكل شى من ذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك مالم يستبن لك بعد جليته
دون الخرق فى تصديقك بما لم تقم بين يديك بيّنته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان اعجزك
استنكار ما يوعاه سمعك مالم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك
الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان فى الطبيعة عجايب وللقوى العالية الفعالة
والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب. اتبرى له اى اعترض له واقبل قبله والطيش
النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى انفشتها واهملتها وذاده
اى طرده والغرض من هذه النصيحة النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار
ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفى الممكن من حجته
ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف
ثم ختم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن العللات
العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة وصية ايها الاخ انى قد مخضت لك فى
هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفى الحكم فى لطائف الكلم فصنه عن المتبذلين والجاهلين
ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة اوكان من ملحدة هولاء
المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع
اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزّءا مفرّقا
تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجرى فيما توتيه مجراك متاسيا بك
فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلا. يقال مخضت اللبن اخذ زبدة والزبد
زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشئ الذى يوثر به الضيف وابتذال الثوب
امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراة على الحرب وكل امر
وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد الذى اى حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة
وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج
وتثق بالكسر فيهما وتتسرع اى تتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه
الى كذا اى ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتاسى به
اى تعزى به واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلا اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم
اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما
وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون
للمعارف الجازمون يعرفون الواصلين والطالبون الطالبين يعرفون حدها وطالبى العرفان

المفصل الثالث في جامع الكتاب والوصية
تمت

خمس فرق

مسعى

قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقي هم ستة فرق والشيخ أمر في هذا الفصل بصيانتها
عن خمس فرق أولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لأضدادها وهم
الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع
المقلدون لأضدادها وهم الذين صغاهم مع العامة والخامس المعاندون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة
ومجانهم وأما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فعلاج أصحابها بأربعة أمور
اثنان راجعان إليهم أنفسهم أحدهما إلى عقولهم النظرية وهو الوثوق بتفاسير أئمتهم والثاني إلى عقولهم
العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان إليهم بالقياس إلى مطالبهم أحدهما بالقياس
إلى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الأقدام وتوقفهم عما يتسرع إليه الوسواس وثانيهما
بالقياس إلى طرف الحق وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضا والصدق ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط
البالغ عقلا ودينا حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي
من حل مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة
وتعذر الحال وتراكم الأشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الأقوال وأنا أتوقع ممن يقع إليه
كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ويتجنب طريق العناد
والله ولي السداد والرشاد منه المبدأ وإليه المعاد وفرغت من تسويده في أواسط صفر
سنة أربع وأربعين وستمائة حامدا ومصليا وداعيا ومستغفرا

هذا صورة ما وجد بخطه في آخر المسودة

وقد فرغ من تعليق نسخه ونسخه واستاده أستاذ الأفاضل أفضل المتأخرين
السيد السند الذي يصحبه الهاشم برهان الملة والدين ... الإسلام والمسلمين
ولاه الله برضوانه وتغمده بغفرانه العبد الضعيف الفقير إلى الكريم اللطيف
ابن ... الحسن الأرموي ... أعانه الله على ... ولوالديه ... يوم السبت
العاشر من رمضان المبارك لسنة إحدى وستين وستمائة حامدا لله مستغفرا

وكل من في العالم من عالم

ولد الإمام العلامة أفضل المحققين نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي يوم السبت حادي عشر جمادى الأولى
لسنة سبع وتسعين وخمسمائة هجرية طلوع الشمس والطالع الحوت وتوفي قدس الله نفسه الشريفة
آخر نهار الاثنين ثامن عشر ذي الحجة وقت مغيب الشمس ببغداد سنة اثنتين وسبعين وستمائة هجرية ودفن
بالمشهد الكاظمي على ساكنه السلام مجاور ... بالسرداب تجاه خزانة الكتب أكرم الله مثواه ورفع نزله

فائدة

اعلم أن المركب التام يسمى خبرا إن كان محتملا للصدق والكذب وإن لم يكن محتملا لهما فإما أن يكون دالا على الطلب بالوضع أو لم يكن فإن كان
فلا يخلو إما أن يكون طلبا لماهية الشيء وغيرها فإن كان الأول يسمى استفهاما نحو ما الروح وما العنقاء وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يكون طلبا
لتحصيل الفعل أو طلبا لامتناع الفعل فإن كان الأول فهو الأمر والالتماس والدعاء باعتبار المرتبة وإن كان الثاني فهو نهي ودعاء والتماس وإن لم يكن
دالا على الطلب بالوضع فهو التنبيه ويندرج فيه الأقسام الثمانية التمني والترجي والقسم والنداء والتعجب والله أعلم

لا صعب العبد لله سالى [illegible]

امن ادفعت [illegible] لبعتك لامى   لتعوك الكوهر الفرد الكلامى
تكلم بعضى اهل الفضول   ببرهان وصدق فى كلامى

صوره اجازه كتبها مولانا استاد المحقق ومقتدى المدقق اعجوبة الزمان ونادرة الدوران
وقطب الملة والدين لمولانا السيد السند اعظم المحقق برهان الملة والدين بولانا [illegible]
افاد واستفاد الامام الفاضل شرف الاماثل قدوة المحقق ملك المناظر برهان الملة والدين
عبيد الله بن السيد السند صاحب العزة الطاهرة [illegible] العهد شمس الملة والدين محمد البخارى
ادام الله فضله وكثر فى الافاضل مثله معرا على هذا الكتاب قراءة اتقان وتحقيق واتقان
وتدقيق واستحق ان يستفاد منه قواعد الحكمة الحقيقية ومعاقد المطالب اليقينية اذ
لم تغادر من الدقائق المكنونة الموقوفة على التوقيف والحقائق المخزونة المودعة فى هذا
الكتاب صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ولا ابنية او شرذمة الا استخرجها وادركها فالله
اسال ان يطيل بقاءه لعلم يغوص على جواهره ويعتق الاصداف عن ذخائره ويوفقه
للعمل الصالح الذى هو مرمى اغراض اولى العقل ومطمح ابصار المرتقين الى عالم الفضل
حرره احوج خلق الله الى رحمة [illegible] المصلح [illegible]
ختم الله له بالحسنى وذلك فى اوائل ربيع الاول من شهور
سنه [illegible] والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على محمد وآله الطيبين الطاهرين

فلما رايتنى فى اسبابى وتعطفت على وعسلت [illegible] شغل
دنيتى وحياض الموت [illegible] وحادث [illegible] لا اسطيع الوصل
[illegible]

[illegible] الاعمار لابن الجوزى توفى زيد بن على بن الحسين عليهم السلام [illegible] سنه
توفى الحسن بن على عليهما السلام ابن سبع واربعين وكذلك ابرهيم بن محمد الذى يقال له الامام توفى موسى عليه السلام ابن [illegible]
والرشيد والمامون وابو احمد الموفق ابن المتوكل على الله وعضد الدولة توفى [illegible]
ابرهيم بن عبد الله بن حسن [illegible] وكذلك المعتصم والمستعصم بالله عليه السلام [illegible]
وطاهر بن الحسين والحسن بن طاهر وعبد الله بن طاهر [illegible]
[illegible]
وكلهم عاشوا [illegible] واربعين سنه

[illegible]

للشيخ الرئيس قدس سره

خير النفوس العارفات ذواتها وحقيق كميات ماهياتها

[illegible]

وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تاويل والحلم الى تعبير ه الصراح الخالص واما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلى لا يقتصر الى مناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد فى وقتين وبحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام فى هذا المطلوب اشارة انه قد يستعين بعض الطباع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى الغرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يوثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعه يضبطون ما يلفظه حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتامل شى شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او بأشياء تبرق وبأشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اختيار لا طبع وفى حيرتهما امتثال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يوثر هذا فى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب ولقبول الاحاديث المخلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المخلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحير ودهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحات الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراء من شىء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة ه يوثر اى يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة و ارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره ويبرق اى يتلألأ ويلمع وتمور مورا اى تموج موجا وامتثال الفرصة اى اغتنامها و الاسهاب اكثار الكلام والمس الجنون يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتامل من يستنطق فى تقدمة معرفة فالشى الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا اديرت حيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو

اى امواجه وزاد جده
اى الكفها واما ما
اى امواجها بالقلة
واما المعنى الذى ذكر
انه ليس [illegible]
على ما الحق ه

لا صعف العصد لهدس ان يرمه

امن افتتنت ما جنبك لا لى   لعوك اكو سر الزود الكلالى
تكلم بعض اهل الاصول   ببرهان وصدقه فى كلامى

يلطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المشبع بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشىء
المضىء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التى تترقرق فكالزجاجه المدوره المملوءة
ماء الموضوعة حيال الشمس او الشعل والاشياء التى تتموج فكالماء الذى يتموج شديدا فى اناء
او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد او ما يشبهه وباقى الكلام ظاهر والغرض
من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول على ما يحكى من الامور
الطبيعيه تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون
امكانيه صير اليها من امور عقليه فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت
طلب اسبابها ومن السعادات المتفقه لمحبى الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال فى
انفسهم او يشاهدوها مرارا متواليه فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له
كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة واطمأنت النفس
الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك من
اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب مما شاهدناه
وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا
التفصيل ش يقال ربات القوم ربا اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف
وهذه استعاره لطيفه للعقل المطلع على الحس بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر
وهذا اخر كلامه فى كيفيه الاخبار عن الغيب تنبيه ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار
تكاد تاتى بقلب العاده فتبادر الى الكذب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس
فسقوا او استشفى فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا وهلكوا بوجه اخر
او دعا لهم فصرف عنهم الوبا والموتان والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر
عنه طير او مثل ذلك مما لا ياخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال
هذه اسبابا فى اسرار الطبيعه ربما يتاتى لى ان اقص عليك ش لما فرغ عن بيان
الايات التلك المشهورة التى تنسب الى العارفين وعدهم من الا ولما اراد ان ينبه
على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة ذكرها فى هذا الفصل وذكر اسبابها
فى الفصل الذى يتلوه وانما قال تكاد تاتى بقلب العادة ولم يقل تاتى بقلب العادة لان تلك
الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هى خارقة
بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع فى البهائم
اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو عرض جانب

والموتان والسعور والطوفان

طائر

بعضهم

جان مى خورد خشم بجوى كس نمى خرد   تا كاه يار دير يار اردهار اسيل
حاجون رخش بهديد ابلق كفت   خوش خوش مرا كه كه ترهلار ماكرد

للشيخ الرئيس قدس سره

خبر النفوس العارفات ذواتها وحقيق كلمات ماهياتها
ومما ترى كانت ومم تكونت اجزا بنيتها على هياتها
نفس النبات ونفس حس ركبا هذا كذا الاثباته كيفياتها
ما العلم السبب الذي من اجله صارت مسلطة على اخواتها
هل عالم قطب الاثير دلائل تنفي بها عن شكنا شبهاتها

وله وقد حضرته الوفاة

هبت رياح وصالكم سحرا بحدائق النسوس من قبلي
وبدت شموس الوصل خارقة بشعاعها لسرادق الحجب
واهتز غصن الوصل من طرب وتساقطت ثمرة من الحجب
وثقت الشي اما هل الا ظننت بان لم تجى

... كشف الدعاوي للفاضل المحقق اثير الدين الابهري طاب ثراه

... ان الوجود الواجب لذاته لا يغاير ماهيته لا في الخارج ولا في العقل اما في الخارج فلان وجوده لو كان غير ماهيته ما كان يكون حالا فيها

... خارجا عنها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان داخلا فيها لكانت ماهيته مركبة وكل مركب فهو محتاج الى اجزائه التي هي غيره والمحتاج الى الغير ممكن لذاته هذا خلف

... واما الثاني فلانه لو كان خارجا عنها لكان صفة قائمة بماهيته فكان محتاجا اليها والمحتاج الى الغير ممكن لذاته وذلك الوجود من حيث هو وجود ممكن لذاته

... علته ان كانت غير تلك الماهية فالواجب لذاته محتاج في وجوده الى غيره هذا خلف وان كانت تلك الماهية والعلة لا بد ان تكون متقدمة بالوجود على المعلول فتلك الماهية

... بالوجود على الوجود فلها وجود آخر قبل الوجود فيلزم تسلسل الوجودات وذلك الوجود ايضا فيلزم ان يكون بين الماهية ووجودها وجودات غير متناهية

... واما في العقل فلان الواجب لذاته لو فصله العقل الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية لا يمنع نفس مفهومها ان يكون لها جزئيات غير متناهية

... ... جزئيات تلك الماهية دون بعض الجزئيات تخصيص تلك الماهية دون بعض كان ذلك ترجيحا بلا مرجح واذا لم يوجد شيء من جزئياتها

... الماهية كان وجود الجزئي المتحقق في الاعيان حاصلا لا بنفس الماهية بل بسبب منفصل فكان الواجب لذاته موجودا بسبب منفصل هذا خلف

... لذاته لا ينفصل في العقل الى امرين ماهية ووجود بل وجوده نفس ماهيته في العقل والخارج جميعا فان قيل لو كان وجود الواجب الوجود

... ماهيته في الاعيان فتجرده اما ان يكون لطبيعة الوجود ولوازمها او لسبب منفصل والثاني باطل لانه تجرده لو كان بسبب منفصل عن

... الوجود ولوازمها لكان بسبب مغاير لماهيته واجب الوجود ولوازمها فكان الواجب لذاته محتاجا في تجرده الى غيره هذا خلف والاول

... باطل لان تجرده لو كان لطبيعة الوجود لكان كل ما حصل في الاعيان من الوجود مجردا والتالي كاذب فالمقدم مثله قلنا لا نسلم ان تجرده لو كان لطبيعة الوجود

... لكان ما حصل من الوجود مجردا وانما يلزم ان لو كان الوجود في الاعيان شيئا واحدا ولم قلتم انه كذلك وهذا لان وجودات الممكنات في الاعيان

... ... وهي مغايرة للوجود الواجبي المجرد والحاصل في الاعيان من افراد الوجود المحمول على الوجود الحاصل في العقل ...

... الوجود واما وجود الممكنات فليس له هوية في الاعيان بل الحاصل في الاعيان ماهياتها والماهيات العينية اذا حصلت في العقل

... العقل الى الماهية والوجود فالوجودات انما تحصل بذاتها في الاذهان ومعنى قول الحكماء ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن

... ... اذا حصلت في العقل فصلها العقل الى الماهية والوجود كانت اعيان وجودها مشاركة للوجود الواجبي

... هو الوجود العام الذي لا وجود له الا في الذهن وبما ذكرناه اندفع الايراد الذي ذكره مولانا واستاذنا امام الباحثين

... ... الطالبين علم الحكماء في كتاب الملخص حيث قال اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يمتنع ان يكون بعض اشخاصها مجردا عن المادة

... ... مقارنا فالوجود ان كان طبيعة واحدة فان كانت غنية عن مقارنة الماهية فليكن كذلك مطلقا وان جاز ان يكون محله مادة ومقارنة لغيره

... ... في الطبيعة الواحدة النوعية ان يكون بعضها مادة ومجردة اخرى لا مادة قول لم قلتم ان الوجود ليس غنيا عن مقارنة الماهية مطلقا

... ... لا يكون غنيا الوجود الحاصل من الوجودات في الاعيان حالا في الماهية وليس كذلك اما وجود الممكنات فانما يقع في الاذهان

... الاعيان واما وجود الواجب فهو مجرد عن الماهية فالحاصل ان الوجود في الاعيان نفس الماهية العينية ومغاير

... ... في العقل والوجود المحمول على واجب الوجود ليس له في الاعيان الا صورة الواجبي والعقل اذا فصل الممكن الواقع في

... الاعيان الى ماهية ووجود بعد ان اراد الوجود في العقل والعقل يحصل صورة الوجود المطلق الى الوجود الواجبي

... ... تلك الوجودات المعقولة في العقل هو مورد القسمة لا بد وان يكون مشتركا بين كل الاقسام فالوجود مشترك بين افراد

الوجودات الحاصلة في العقل اهـ

وقال اخر
قلبي الى ما ضرني داعي ... يكثر اسقامي واوجاعي

قال المعظم
... الادب الاحداث في مهل وليس ينفع بعد الشيبة الادب
... الغصون اذا قومتها اعتدلت ولا يلين اذا قومته الخشب

وقال اخر ولنعم ما قال
افادتني القناعة اي عز وأي غنى اعز من القناعة
فصيرها لنفسك راس مال وصير بعدها التقوى بضاعة
تحز ربحا وتغنى عن بخيل وتنعم في الجنان بصبر ساعة

وقد روى الحسن بن علي عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه ...
الدنيا دول فما كان منها لك اتاك على ضعفك وما كان منها عليك
لم تدفعه بقوتك ومن انقطع رجاؤه مما فات استراح بدنه
ومن رضي بما رزقه الله قرت عينه

... ...
... ...

وقال الغزي
... نصغي على ما كان والده ان الاصول عليها ينبت الشجر

... ... عليه وسلم انه قال اقتصدوا في الطلب فان ما رزقتموه
... لم ... وما ... فلن تنالوه ولو حرصتم
... ... هبط على النبي عليه السلام فقال ان الله يقرئ عليك السلام
... بسم الله الرحمن الرحيم لا تمدن عينيك الى ما متعنا به
... ... زهرة الحيوة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وابقى
... ... فنادى يا ... ثم ... يا ادب الله تعالى ...

نجب منه عبد الملك فانشد متمثلا وان عزرا ان يكن غير واضح فاني احب الجون ذا المنكب العمم
قال يا امير المومنين اتدري لمن هذا الشعر قال نعم هو لعمرو بن شاس يقوله في عرار ابنه قال فانا عرار بن عمرو
فعجب عبد الملك من مطابقة القول الحال فامر له بمال واوصى به الى الحجاج واستعان عمر بن عبد العزيز برجل
من المسطر فوجده حسن المخبر فقيرا الا اقول للذين تزدري اعينكم لن يوتيهم الله خيرا وقال بعضهم فلان
الخلق كلهم الخلق وليس امرئ اوراقه لقد جلا امر الله من الكشاف في تفسير قوله تعالى لقد من الله على المومنين
من رسول الله صلى الله عليه وسلم من قومه وخص المومنين منهم لانهم هم المنتفعون بمبعثه اذ بعث فيهم
رسولا من انفسهم من جنسهم عربيا مثلهم وقيل من ولد اسمعيل كما انهم من ولده قال علمه فما وجه
عليهم في ان كان من انفسهم علت اذا كان منهم كان اللسان واحدا فسهل اخذ ما يجب عليهم اخذه عنه
او انفس على احوالهم في الصدق والامانة وكان ذلك اقرب الى تصديقه والوثوق به وفي كونه من انفسهم
كقوله وانه لذكر لك ولقومك وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقراءة فاطمة عليها الصلوة والسلام
من انفسهم اي من اشرفهم لان عدنان ذروة ولد اسمعيل ومضر ذروة نزار بن معد بن عدنان وخندف ذروة
مضر ومدركة ذروة خندف وقريش ذروة مدركة وذروة قريش محمد صلى الله عليه وسلم
ذروة خندف وقريش ذروة مدركة وذروة سابها شم ورو سا مضر
خطب به ابو طالب في تزويجه خديجة وقد حضر معه بنو هاشم ورؤساء مضر
الحمد لله الذي جعلنا من ذرية ابرهيم وزرع اسمعيل وضئضئ معد وعنصر مضر
وجعلنا حضنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتا محجوجا وحرما آمنا
وجعلنا الحكام على الناس ثم ان ابن اخي هذا محمد بن عبد الله من لا يوازن به فتى
من قريش الا رجح به وهو والله بعد هذا له نبا عظيم وخطر جليل
من الغرام بحبهم يقولون حدثنا فانت امينها
اذا شئتموها بانفس طويل الملك الدار جنبها
واحيى تروا نطقها بالم بلوح لكم منكم فلك شنوتها
الله العمل حتو اعداكم وبرتولك الاعتباركم
واذا ملى نا احولكم

[illegible]

يسمى ونسمي الرور بطليه وربما اختلفا في المسمى ...

... لذا قدر الرحمن جمعهما بغير مسمى ايا البرور من كنت

وله ايضا عليهم

... باغي حاجة لا ينالها وآخر قد تقضى له وهو جالس

... لها هذا وتقضى لغيره ... التي تقضى له وهو آيس

من بعض مواعظ الحكما اوميروس

... ان ايايا الماجح ... ان

... له لسنا علاذلك

اوميروس حرنجلا

الشاعر فقال له العجني لا تفخر بهذا لا ذلم اكن اهلا للمدح

قال فانني امضي الى دوسا الموبا ... فاشعرهم بذلك

بلغنا ان كلبا جاء واتبا الاسد بجزيرة قبرس فامتنع عليه الفقه

فقال له الكلب انني امضي الى السباع فاشعرهم بضعفك

قال له الاسد لان يعيرني السباع بالنكول عن مبارزتك

احب الي من ان الوث شاربي بدمك

ذكر الفاضل مادغرلعوديوس ابو الفرج بن الحكيم الفاضل اهرون المتطبب الملطي في تاريخ المختصر في الدول

بعد ذكر بعض الملوك وفي هذا الزمان عرف ابقراط الطبيب كان يسكن مدينة حمص ويتردد الى مدينة دمشق

ويأوي الى بستان كان له فيها ومكانه معروف الى يومنا هذا في واد هناك يسمى النيرب وكان رجلا

يداوي المرضى مجانا وقد اجمع جالينوس وغيره من الاطباء ... الدرس وابقراط ادبته الطبيعة وقال

ان ابقراط انغمس في الطبيعة وسرى معها حتى انتهى الى اعماقها واخبر عما شاهد هناك وقال بعد ذكر ملوك

وفي هذا الزمان اشتهر الفيلسوف ارسطوطاليس بن نيقوماخس الطبيب من قرية اسطاجيرا من اعمال مقدونية

وفي هذا الفصل شرع ارسطوطاليس بتصنيف الكتب المنطقية والحكمة العلمية والعملية وسمي معلما اول

لانه اخترع المنطق اختراعا كما ظن لكن لانه جمع شتاته ورتبه ترتيبا كما قال حاكيا عن نفسه

انه قد كان لنا في الصنائع المنطقية اصول ماخوذة ممن سبقنا مستعملة في جزئيات برهانية مثلا في

جدلية ومغالطية في السؤال والجواب واما في صورة القياس وصورة قياس قياس فامر قد كددنا فيه

حتى استنبطناه وكان ... المطالعة لا يغفي عند النوم وكان اذا سئل لا يبادر الجواب

الا بعد الفكر ... العلم وكان يقول في ... الساكنة افلاطون صديق والحق ايضا صديق

... كان ... اكثر ... وكان اذا اشعر بنقص من نفسه لم ... ليلة

... ...

حال كوي او ... بود ... الحرم

اين زمان ... حال مي حويم

... بكريم ... شد

فرزند بيم ... بكوي با ... حرم

واذاع الخبر الى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنها غير
معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين
فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون ينقسمون الى واصلين وطالبين والطالبون
الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقي هنا
ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين
لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون
والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة
والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة
هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها
فقد امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو
الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان
راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم
عن مزال الاقدام وتوقفهم عما تتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو
نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا
وربما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو اخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي
من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة
وتعذر الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه
كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد
والله ولي الرشاد والسداد ومنه المبدأ واليه المعاد

اتفق الفراغ من تحريره عشية من ليلة الاربعاء من اواخر ربيع الاول
لسنة ثلث وسبعمائة على يدي صاحبه العبد الضعيف المسكين
الى الله تعالى ... بن الحسن بن عبد الله الابرقوهي
عفا الله عنه وافاض عليه انوار المغفرة ...

ولد الامام العلامة افضل المتاخرين سيد المحققين قدس الله روحه مصنف
هذا الكتاب نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي يوم السبت حادي عشر جمادى الاولى
لسنة سبع وتسعين وخمسمائة هجرية طلوع الشمس والطالع الحوت وتوفي قدس الله
نفسه ... اخر نهار الاثنين ثامن عشر ذي الحجة ... ببغداد سنة اثنين
وسبعين وستمائة هجرية ودفن بالمشهد ... على ساكنه السلام بجوار ...
بالسرداب تجاه خزانة الكتب ... اكرمه الله ... وسقى ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين
والصلوة والسلم على محمد واله الطيبين الطاهرين المعصومين منهم والطاهرين
وبعد فقد قرا علي المولى الامام الفاضل بل المولى الاماثل جامع الفضائل ابو
المعالي السويه زبدة الذريه المصطفويه السيد السند تاج الملة ابو القسم
الحسن [illegible] الحسن بن ابي [illegible] العلوي ادام الله فضله وشرفه
[illegible] مثل هذا الكتاب من اوله الى اخره قراة بحث واتقان وتدبر
واتقان واستحق ان يستفاد منه هذا الكتاب اذ فهم منها العبر منه
من اللباب والمقصود منه الكريمه الرصينه وحصل المرضية
ان [illegible] الكاتب [illegible] الله العلي في صالح دعائه اوان الخلوص وادائه
وكتب هذه السطور في [illegible] شهر شوال من سنة [illegible] حامدا
لله تعالى ومصليا على رسوله محمدا

[illegible] المواحد [illegible] ونشعوا الا انما في الدنيا الا انكم الدنيا ونحن [illegible]

[illegible] في مجالس [illegible] تنقطعوا انا السمحي [illegible] الكبرى [illegible]

فلو كان لي قلبان عشت بواحد وخلفت قلبا
في هواك يعذب
ولكنما احيى بقلب مروع فلا العيش يصفو
لي ولا الموت يقرب
[illegible] وقد عرفت مكانها ولكن
بلا قلب الى اين اذهب

[illegible] طول ليلنا [illegible] لنا [illegible] الليل [illegible]
[illegible] عيونهم سواءا وما [illegible] لنا النوم اعيننا
[illegible] الليل [illegible] الموت [illegible] يستبشرون اذا دنا
[illegible] يلاقون [illegible] في المصابح [illegible] لنا

[illegible] سلطان العلما

[illegible] الحافظ [illegible]

[illegible]

هذه الصحيفة [illegible]

[illegible]

256.

No

Presented to
Sir. W. Osler.
To whose sound teachings
the Profession all the world over.
owes so much.
by M. Sa'eed.
Hamadan.
Persia.

July. 1913

See Forget's work. - Arabic Edition
Pte I Leyde 1892

Bodley { Pococke 107. (H 717) There is also a second one.

The Leyden MS 1020a is said to be contemporary

257

yes

The book is Avicenna's "Isharat" (Hints or Allusions) with two Commentaries by the Fakhru Razi and Nâsiru'd Din of Tûs on Reasoning and Logic Essence and Befallings Natural science and Theology;

It was copied in the year A.H. 761 (1360) by one who carries back his ancestors to the one who studied directly under Avicenna himself in Hamadan the last home of the great Philosopher.

No

À côté de ces deux ouvrages il faut placer le Livre des théorèmes et des avertissements (Kitâb el-ichârât wa'tanbihât) que nous désignerons par le nom d'Ichârât. C'est, dit El-Djouzdjani, le dernier des ouvrages qu'Avicenne composa et le plus excellent. Son auteur y attachait beaucoup de prix .... Les Ichârât n'en sont pas moins un important ouvrage; il a été mis à la portée des arabisants par l'édition du Chanoine Forget, Leyde 1892

Avicenne par de Vaux Paris 1900 p. 146

478. MS. in Arabic, on Oriental paper: written perhaps in 761 A. H. (=1360 A. D.): $10\frac{1}{8} \times 6\frac{1}{4}$ in., ii + 258 leaves.

Kitāb al-išārāt, a treatise on Logic, with commentaries by Fahr-al-dīn Abū 'Abdallah Muḥammad ibn 'Umar al-Rāzī (*d.* 1209) and Abū Ja'far Nāṣīr-al-dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Tūsī (*d.* 1273).

Written in a good hand, with numerous marginal notes by other hands and with several of the leaves inserted. Some leaves are damaged, the beginning and end are in some confusion, and the colophon is not very clear; a MS. note by the donor states that the volume was copied in 761 A. H., but the date may be later. Both the commentators were voluminous writers.

The end flyleaves bear notes and an inscription by the donor, Dr. M. Sa'eed, and notes by Sir W. Osler; a letter from the donor is inserted, describing the book and mentioning a reputed dwelling of Avicenna.

A côté de ces deux ouvrages [the Šifā and its résumé, the Najāt], il faut placer le *Livre des théorèmes et des avertissements* (*Kitāb el-ichārāt wa't-tanbīhāt*) que nous désignerons par le nom d'*Icharat*. C'est, dit el-Djouzdjâni, le dernier des ouvrages qu'Avicenne composa et le plus excellent; son auteur y attachait beaucoup de prix . . . Les *Ichārāt* n'en sont pas moins un important ouvrage; il a été mis à la portée des arabisants par l'édition du chanoine Forget [no. 479]. Carra de Vaux, no. 486, pp. 146–7. [W. O.]

Forget gives a list of the MSS. of this work, including the Leyden MS. 1020 a, which is said to be contemporary.



... رب العالمين

... سى صلوا الله ...

على عليه الا اذا ...

لعلهم بابواب البر ...

... ملك الله بعلمهم ...

والزلفى عند الله ...

وعند الله من الاخرة ...

اموال وسلطان ...

النفس ابشار ...

الى تحصيل ...

اما الحكمة فمطلقا ...

الى التقرب الى الله ...

فهم السبوة ...

واما العلم ...

في الاخرة ...

... فان ...

في صنعو
والحرفوا
من كان به لنعله
الملا على ابوار
لبعض الحكما الا
وان امرا الحجى
ولا تسلم نفسا
من نفث سال الت
عوك من صد تمك لا من
انه عرمه لدفع مله ولم اكن
يسعا الحاجه ولا از
في الدنيا ومونك واحد
من ديده كي نكرد خانه دار
وانكار بدربار سلطه
انه انفع مردم كنا